



Bibliotheca Alexandrina



0050860









الجمهورية العربية السورية  
وزارة الثقافة والشؤون الدينية  
قسم الدراسات والبحوث الإسلامية  
أحياء التراث الإسلامي

٤٤

# الجلد في الحكمة

تأليف

سعد بن منصور بن كميونة  
( المتوفى عام ٦٨٣ هـ )

دراسة وتحقيق

محمد سعيد الكبيسي

الكتاب الرابع والأربعون

مطبعة جامعة بغداد

١٩٨٢ - ١٤٠٣ م



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهِيَ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشْدًا ﴾

صدق الله العظيم



الاهـداء

الى قرة عيني  
وفلذات كبدي  
الى زوجي المصون  
وأولادي الاعزاء  
وفاء بوفاء  
وتوجيها نحو الخير والنماء



## شكر وتقدير

أتقدم بالشكر والتقدير، الى من تعهد بالرعاية والانماء  
كلا من الباحث والبحث ، وبذل الجهد والوقت بسـخاء - وكان  
وما زال نعم الاب والاستاذ . . .  
الى أستاذي الكبير الاستاذ الدكتور محمد كمال جعفر .

**الباحث**





رقم الايداع في المكتبة الوطنية ببغداد ٦٣١ لسنة ١٩٨٤



بسم الله الرحمن الرحيم

### مقدمة القارئ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيد الخلق ، محمد ، وعلى جميع الانبياء والمرسلين . وبعد :

فانه ليسعدني أن أقدم بهذه الدراسة ، وبهذا التحقيق ، لواحد من عيون المؤلفات الفلسفية التي كتبت في القرن السابع الهجري ، وهو كتاب « الجديد في الحكمة » لأحد أعلام الفلسفة وهو سعد بن منصور بن كعونة .

ويعتبر هذا الكتاب من أهم الكتب، التي تعرضت لمناقشة المسائل الفلسفية الهامة في المحيط الاسلامي بعد المؤلفات التي جاد بها كل من الفارابي وابن سينا، وذلك بعد ان ترجمت الكتب اليونانية وفيها ، وبعد ان اختلط المسلمون بشيرهم من الاجناس واصحاب المذاهب الاخرى .

كما يمتاز مؤلف هذا الكتاب بالتحقيق ، مما يجعل هذا الكتاب نموذجاً للفكر الفلسفي المربوق لفظاً ومعنى، وتحري الضبط وسلامة العبارة، ووضوحها وحسن التقسيم وتسلسل البرهان .

اما دورنا هنا ، فيتضح في هذه الدراسة بالتنقيب حول تاريخ ابن كعونة فيما يتعلق بتاريخ ميلاده ووفاته ، والبيئة التي نشأ بها، وصلاته ببعض الامراء، وأهم صفاته ، على الرغم من ندرة المصادر في هذا المجال فدره شديدة ، تحسد بلا شك من حرية الباحث وتقل يده .

وتحدثنا عن هذا الفيلسوف مؤلفاً ، فذكرنا ما نسب اليه بعض المصادر والشروح من مؤلفات ، سوى هذا الكتاب « الجديد في الحكمة »، ووضحنا مدى الاطلاع الغزير الذي التزم به الرجل .

وانتقال الحديث بعد هذا ، الى مدى صحة نسبة هذا الكتاب لابن كعونة او عدم صحة نسبته . فاثبتنا من خمسة مصادر أن الكتاب صحيح النسبة الى مؤلفه هذا . وكانت هذه الخطوة مشجعة كبيراً لنا على الاستمرار في الدراسة والتحقيق .

وقد وصفنا النسخة الأم بناء على مقومات موضوعية وعلمية ، وراعينا في كل ذلك تطبيق المنهج الدقيق في التحقيق مما يكفل سلامة النص بالقدر الذي تحتمله طاقة الباحث . واخترنا نسخة كويرلي ، ورمزنا لها بحرف (ك) . وجعلناها هي الاصل ، حيث كتبت بعد وفاة المؤلف بسنوات قليلة . والنسخة الثانية هي نسخة « احمد الثالث » ، ورمزنا لها بحرف ( ١ ) .

ومن لوازم التحقيق لهذا المخطوط ، الحديث عن منهج التحقيق نفسه ، من حيث الحذف والاثبات والتقسيم والتعليق والاملاء والترقيم وتصحيح الاختلاء

وتشير الدراسة الى الهدف من تأليف كتاب « الجديد في الحكمة » ، وهو ان الايمان بالله تعالى واليوم الآخر ، وعمل الصالحات ، هو غاية الخصال الانساني وبه فوز المرء بالسعادة الابدية . ولا يتم تحصيل هذا الايمان والعمل الصالح ، الا بعلم الحكمة ، الذي حاول هذا الكتاب ، الحديث عن اصوله وقواعده .

وكان لابد لنا قبل مناقشة اهم قضايا الكتاب ، ان نمهّد بشيء عن ميزان الفكر او آلة الفكر ، وهي المنطق فقد ارتضى المؤلف ان يكون ميزان تفكيره هنا ، مؤسسا على قواعد المنطق ، كما كان شائعا لدى الباحثين في زمانه . ولهذا عرضنا بـايجاز لماهية المنطق ، وثمراته التي يحصل عليها كل دارس له . كما عرضنا لحقيقة اكتساب المعلومات التصورية والتصديقية ، وما يتبع التصديق من ذكر القضايا بانواعها ولوازمها . كذلك تعرضنا لموضوع القياس ولتنوع الاقيسة ولواحقها ، ولا يسمى بالصنائع الخمس .

وبعد هذا التمهيد قسمنا الفكر الفلسفي لدى هذا المؤلف في كتابه « الجديد في الحكمة » ثلاثة اقسام : ما وراء الطبيعة ، والطبيعة ، والانسان .

وقد تناولنا في القسم الاول وهو «ما وراء الطبيعة» الحديث عن اثبات واجب الوجود ، وكيف ان واجب الوجود واحد . ثم تحدثنا عن تنزيه واجب الوجود ، وعن اهم صفاته ، وعن استحالة الكثرة له بسبب الصفات . وكذلك عرضنا لافعال الواجب ، ولعنايته بالكون . ثم عرجنا بالحديث على مذهب اليه هذا

الفيلسوف من أن العقول مصدر وجود النفوس كلها، وعن اخراج العقل للنفوس من القوة الى الفعل ، وعن اسناد بالابتدائي من الحركات والحوادث الى العقل ، وكيف كان العقل مصدرا للجسم ، والتشبيه بالعقل الذي هو غاية الحركات السماوية . كما اقتضى الامر هنا مناقشة وجوب حياة العقل وإدراكه لذاته ولغيره ، وكثرة العقول ، وأليات المنول السماوية .

وفي القسم الثاني وهو « الطبيعة » تناولنا بالدراسة فكرة الوجود والعدم ، ومسألة الماهية ، والوحدة والكثرة ، والوجوب والإمكان والامتناع ، والقدم والحدوث ، وفكرة العلة والمعلول ، والجوهر والعرض . كما تشعب الحديث هنا عن ذكر المقادير والاعداد ، والزمان ، وماكان من الكيفيات كمال جوهر للزمان ، وكذا الكيفيات المحسوسة والكيفيات غير المحسوسة ، وكذلك تناولت الدراسة الكلام على الاضافة والحركة ، ومقومات الجسم الطبيعي ، وأحوال العناصر منفردة او مترتبة مع غيرها، والكائنات الحادثة من العناصر بغير تركيب، ومايتكون بسبب تركيب العناصر ، ثم ختمنا الدراسة في هذا القسم بآليات المحدد للجهات ، وبالأفلاك والكواكب .

أما القسم الثالث والآخر ، فقد تحدثنا فيه عن « الإنسان » . وأول ما عرضنا له هنا ، هو ذكر البهت وجود النفس لانه أساس لما بعده . ثم عرضنا للحديث عن القوى النباتية للنفس المشتركة بين كل من الاضنان والحيوان والنبات وتشعب الحديث بعد هذا الى قوى الحس والحركة الارادية الصادرة من نفس الإنسان ، وكذا من القوى الخاصة بالإنسان ، وايضا عن علاقة الإنسان بالقيس ، وعن المعجزة والنبوة . وختمنا هذا القسم الآخر بالحديث عن ابدية النفس بعد فناء الجسم ، وهي مشكلة تعرض لها كثير من الفلاسفة .

أما كتاب « الجديد في الحكمة » الذي عرضنا له هنا بالدراسة والتحقيق ، فقد سار على تقسيم آخر غير الذي سرنا عليه في الجانب الدراسي .

فقد بدأ المؤلف بمقدمة أوضح فيها الهدف من تأليفه لهذا الكتاب ، ومدى حاجة الناس الى مثل هذا المؤلف ، ان راموا تحصيل السعادة الابدية بواسطة الايمان المؤسس على الحكمة .

ثم يقسم المؤلف الكتاب الى سبعة ابواب ، في كل باب سبعة فصول ، اى ان مجموع الفصول تسعة واربعون فصلا . وكل منها يعتبر مقدمة وتمهيدا لما يليه ، في بناء متماسك قوى .

وقد بدأ المؤلف بالباب الاول « آلة النظر المسماة بالمنطق » وهو بمثابة المنهج الذي يركز عليه الفكر الفلسفي لديه . وورد في الفصل الاول من هذا الكتاب الحديث عن ماهية المنطق ومنفعته . وفي الفصل الثاني تحدث عن الطريقة التي تكتسب بها التصورات . وفي الثالث تناول القضايا واقسامها . وفي الرابع تحدث عن لوازم كل قضية منطقية . وفي الخامس بحث موضوع القياس البسيط وفي السادس تكلم على لواحق الاقيسة وتوابعها . وفي السابع تكلم على السنائع الخمس ، وهي البرهان والجلل والخطابة والشعر والمغالطة .

وانتقل المؤلف في الباب الثاني الى ذكر بعض المصطلحات العامة في الفلسفة ، لتكون بمثابة التعريف لما سوف يستخدمه من الفاظ بعد . ومن هنا سعى الباب الثاني « الامور الهامة للمفاهيم كلها » . وتناول في الفصل الاول الحديث عن الوجود والعدم واحكامها واقسامها ، وفي الفصل الثاني تحدث عن الماهية وشخصها ومانتقسم اليه . وفي الثالث تناول الوحدة وكثرة ولواحقها . وفي الرابع تكلم على الوجوب والامكان والامتناع ومتعلقات كل منها . وفي الخامس تحدث عن مفهوم كل من التقدم والحدوث . وفي السادس بحث مفهوم العلة والمعلول . وفي السابع ختم الحديث بذكر الفرق بين معنى الجوهر ومعنى العرض .

وفي الباب الثالث ابتدا بشرح لبعض ما اجمله في الباب السابق ، حيث دار الحديث حول « اقسام الاعراض الوجودية والاعتبارية » . وقد بحث في الفصل الاول مسألة التقادير والاعتداد التي يعمها جميعها كونها كمية ضارة . وتناول في الفصل الثاني الزمان باعتباره كمية غير قارة . وفي الثالث تحدث عما لا يعتبر من الكيفيات انه كمال جوهر . وفي الرابع ذكر الكيفيات المحسوسة . وفي الخامس تحدث فيما ليس من شأنه ان يحس بالحس الظاهر من انواع الكيف . وفي السادس يبحث موضوع الاضافة . وفي السابع يدرس حقيقة الحركة .

وفي الباب الرابع نرى المؤلف يتحدث عن « الاجسام الطبيعية ومقوماتها واحكامها » وتناول في الفصل الاول مقومات الجسم الطبيعي وما يتدرج تحته من احكام عامة . وفي الثاني يذكر العناصر واحوالها من حيث حالة الافراد . وفي الثالث يتحدث عن حال هذه العناصر عند امتزاجها وتركبها، ثم يتناول في الرابع الكلام على الكائنات التي يكون حدوثها من العناصر دون تركيب . وفي الخامس يتحدث عما يتكون من العناصر بتركيب منها، وفي السادس يثبت المحدد للجهات والوازمه . وفي السابع يتحدث عن سائر الافلاك والكواكب .

ويتحدث المؤلف في الباب الخامس عن النفوس وصفاتها واثارها ، وكأنه هنا يتدرج من الحديث عن المحسوس الى غير المحسوس . فهو يتناول في الفصل الاول اثبات وجود النفس كخطوة اساسية . وفي الفصل الثاني يتحدث عما يظهر في التفسير من القوى النباتية . وفي الثالث يدرس قوى الحس والحركة الارادية . وفي الرابع يذكر القوى الخاصة بالانسان والتي لا تعلم حاصلة لغيره . وفي الخامس يدرس المنامات والوحي والالهام والمعجزات والكرامات والاثار الغريبة الصادرة عن النفس ودرجات العارفين ومقاماتهم وكيفية ادبياضهم . وفي السادس يتكلم على ابدية النفس واحوالها بعد فساد البدن . وفي السابع يتناول بالحديث ما اسماء النفوس السماوية .

وفي الباب السادس ، يتحدث المؤلف عن العقول واثارها في العالم الجسماني والروحاني . فهو يذكر في الفصل الاول ان العقل هو مصدر وجود النفوس كلها . وفي الثاني يتحدث عن دور العقل في اخراج النفوس في معتقلاتها من القوة الى الفعل . وفي الثالث بيان اسناد مالا يتناهى من الحركات والحوادث الى العقل . وفي الرابع كيفية كون العقل مصدرا للاجسام . وفي الخامس يوضح ان التشبه بالعقل هو غاية الحركات السماوية . وفي السادس يشرح كيف ان العقل يجب ان يكون حيا مدركا لذاته ولغيره . وفي السابع تحليل لكثرة العقول .

وفي الباب السابع يتحدث المؤلف عن واجب الوجود ووحدة نيته ونوعت جلالة وكيفية فعله وعنايته . ففي الفصل الاول يتحدث عن اثبات واجب الوجود لذاته .

وفي الثاني يبرهن على واحدة واجب الوجود . وفي الثالث يذكر اهم ما ينزه واجب الوجود . وفي الرابع يتحدث عما ينعت به من نعوت الجلال والاكرام . وفي الخامس يثبت ان صفات الواجب لذاته لا توجب كثرة . وفي السادس كيفية صفات فعل واجب الوجود وترتيب الممكنات عنه . وفي الفصل السابع والاخير يتناول المؤلف الحديث عن عناية واجب الوجود بمخلوقاته ورحمته لهم وحكمته في ايجادهم .

هذا وانني لاتقدم بالشكر الوافر الى كل من قدم لي عوناً او ارشاداً من الاساتذة والزلاء وامناء المكتبات في مصر والعراق . كما لايسمعي في هذا المقام الا التقدم باعمق الشكر واجل التحية الى الاستاذين اللذين سيناقشان هذا البحث كما اعترف بالتقصير عن الشكر لاستاذنا الدكتور محمد كمال جعفر ، الذي نكرم بالاشراف على هذا البحث حتى اكتمل على هذه الصورة . وادعو الله تعالى له بالصحة والسعادة وأن يحفظه ذخرا للعلم وحسنا للاسلام . كما اتضرع الى الله تعالى أن ينفع بهذا البحث كل محب للعلم والخير ، وأن يجعله خالصاً لوجهه الكريم . انه نعم المولى ونعم النصير .

#### الباحث



## مدخل تاريخي

### تاريخ ابن كمونة

هو: سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة الاسرائيلي .  
ويلقب بـ « الدولة » .

ولم تذكر المصادر شيئاً عن تاريخ ميلاده . لكنها ذكرت أنه توفي عام ٦٧٦هـ = ١٢٧٧م . والاصح أنه توفي عام ٦٨٣هـ ، كما صرح بذلك ابن الفوطي (١) .  
وقد ظهر من مخطوط « أ » ، « للجديد في الحكمة » ، أنه عاش ببغداد . وأن له صلة ببعض الامراء ، حيث يذكر أن الذي التمس منه تأليف هذا الكتاب هو : دولة شاه بن الامير الكبير سيف الدولة سنجر الصاجي .

وان المعلومات لقليلة عن ابن كمونة لا تكفى لرسم معالم شخصيته رسماً كاملاً دقيقاً ، لكنها رغم ذلك قد تنفع في لقاء بعض الضوء عليها ، نوعاً ما . فقد وصف بانه : يهودى المذهب ، وكيميائي ، واديب ، وحكيم منطقي (٢) . كما تورد بعض المراجع حادث تهجم النامة عليه التي وردت لدى ابن الفوطي .  
ولعل تحقيق كتاب « الجديد في الحكمة » لابن كمونة يضيف تعريفاً لهذا الفيلسوف . الذي تعرض فكره الفلسفي للاهمال ، وتوارى في بطون المخطوطات .  
ونرجح أن هذا كان بسبب عقيدته اليهودية .

الى جانب أن له مؤلفات ربما أتمها قبل أن يسلم بدليل أنه في بعض هذه المؤلفات مثل « تنقيح الابحاث » يباليخ في مناصرة اليهودية على حساب النيل من سائر الاديان التي يخالفها ، ومنها الاسلام (٣) .

- 
- (١) ابن الفوطي : تلخيص مجمع الآداب في معجم الالقاب ص ١٥٩ - ١٦١ -  
القسم الاول من الجزء الرابع - تحقيق د . مصطفى جواد - دمشق ١٩٦٢ .
  - (٢) يراجع هنا : السنجاري : ارشاد القاصد الى اسنى المقاصد ص ٤٥ - بيروت ١٣٢٢ هـ .
  - (٣) وجد في أول مخطوط كوبريلي في صفحة العنوان ، ما يدل على أن ابن كمونة قد أسلم وحسن اسلامه ، وأنه ألف كتاب « اقحام اليهود » . لكن تبين لنا أن اقحام اليهود منسوب الى غيره . مما يضعف تعليق الناسخ .

### ابن كمونة مؤلفا

يبدو من المخطوط الذي بين ايدينا وهو «الجديد في الحكمة» ان ابن كمونة رجل مطلع اطلعا كبيرا على الفكر الفلسفي السابقة ومعاصره ، وانه تمثل هذا الفكر وهضمه وانتفع به في تأليفه . كما سيظهر ذلك من خلال نصوص مؤلفه « الجديد في الحكمة » لكن المعلومات قليلة عنه في هذا الشأن . كما لم تذكر المصادر شيئا عن اساتذته وتلامذته .

وقد نسبت اليه المصادر التي تعرضت له - بعض المؤلفات مثل : « تذكرة في الكيمياء » (١) . كما تذكر ان له شرحا على الاشارات والتنبيهات لابن سينا . وشرحا آخر على تلويحات السهروردي (٢) .

كللك تروى المصادر ان له كتاب « تنقيح الابحاث في البحث عن الملل الثلاث » وهي اليهودية والمسيحية والاسلام (٣) . وقد نشر هذا الكتاب بكاليفورنيا (٤) .

ويبدو ان هذه الكتب مفقودة او مطبوعة في بعض المكتبات الخاصة. وارجو ان تكشف عنها الايام . كما نهيب باصحاب المكتبات الخاصة ان يدركوا مدى فداحة الضارة التي يتعرض لها الفكر الفلسفي ، حين يوارون امثال هذه المؤلفات في مكتباتهم .

---

(١) مفتاح السعادة ١ : ٣٤٦ .

(٢) كشف القنون ص ٩٥ ، ٤٨٢ ، حدية العارفين ١ : ٣٨٥ .

(٣) كشف القنون ٤٩٥ ، الاعلام ٣ : ١٣٩

(٤) مطبوعات جامعة كاليفورنيا ١٩٦٧، نشرة موسى برلان وقد ترجمه الناشر الى الانجليزية بعنوان :

M. perlman : Ibn kammuna's examination of the three Religions . London 1971 .

### نسبة الكتاب لابن كمونة

مما لامرأ فيه ان كتاب « الجديد في الحكمة » هو من تأليف ابن كمونة ونجد ذلك في المراجع الآتية :

- ١ - كشف الظنون لحاجي خليفة ص ٦٨٥ .
- ٢ - هدية العارفين للبغدادي ١ : ٢٨٥ .
- ٣ - معجم المؤلفين لعمر كحالة ٤ : ٢١٤ .
- ٤ - دائرة معارف فؤاد افرم البستاني ٢ : ٤٨٢ .
- ٥ - Brockelmann : S, 1768 .

ومما هو جدير بالذكر اننا لم نجد احدا من الباحثين ينكر أو يشك في صحة نسبة هذا الكتاب لابن كمونة . هذا الى جانب اننا نجد كثيرا من النصوص المضنة في كتابه « تنقيح الابحاث في الملل الثلاث » يتفق - في اغلب الاحيان - لفظا ومعنى ويحمل نفس الروح التي تمهدها في المؤلف ابن كمونة ، كما يتجلى ذلك من الهوامش والتعليقات الواردة في التحقيق .

### نسخ المخطوط

#### اولا : نسخة كوبريلي :

قد رمزنا لهذه النسخة بحرف «ك» . وقد جملناها هي الاصل ، لتقديمها فقد نسخت عام ٦٩١ هـ . اى بعد وفاة المؤلف بسنوات قليلة . بخط نسخ معتاد . كتبها لنفسه : عبد العزيز بن ابراهيم بن الخيمي المارداني ، ببغداد . ورقم هذا المخطوط في كوبريلي ٧/١٦١٢ بعنوان : الكتاب الملقب بالجديد ( الحكمة والالهيات ) .

والمؤلف : عز الدولة ابن كمونة : سعد بن منصور ضمن مجموعة من ورقة ٢٤١ - ٢٢٣ . في ١٣٣ لوحة ، على لوحة ذات شطرين . وقياسه ٢٦ x ١٧ سم ، ومبطنه ٢٧ منطرا . مصور بالفوتوستات لجامعة الدول العربية بالقاهرة .

الجديد في الحكمة

### ثانيا : نسخة احمد الثالث :

وقد رمزنا لهذه النسخة بحرف « ا » . وقد نسخت في يوم الجمعة الثامن من شهر جمادى الاولى سنة ٧٢٢ هـ . بخط نسخ واضح . كتبها ابن النقيس الاولن بمشهد الحسين . وذكر انها قوبلت على نسخة المصنف .  
ورقم هذا المخطوط في مكتبة « احمد الثالث » هو ٢٢٣٤/٥٢ حكمة .  
وعنوانه « الحكمة الجديدة » . لهبة الله بن كونة البغدادي .  
في ١٥٧ لوحة ، كل لوحة ذات شطرين . لكنه ينقص حوالي ست لوحات من الباب الاخير من قوله « مرببة النفوس الحيوانية ... » الى « امر ما » . في اللوحة رقم ١٥٤ وقياسه ١٧ x ٢٦ سم . ومسطره ٢٢ سطرا . وممسور بالقوموسات لعامة الدول العربية بالقاهرة .

وليست اللوحة الثانية هنا من اصل المخطوط ، فقد كتب عليها بقلم تعليق دقيق بعض المعلومات من حين بن اسحق المبادي .  
وعلى اللوحة الثالثة مبايعة لهذه النسخة ، وخاتم فيه وقف لها ، وبداخله الآية الكريمة « الحمد لله الذي هدانا لهذا . وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله » .

### منهج التحليل

من حسن الحظ ان هذا المؤلف جميل التقسيم ، لان صاحبه قد قرأ وحسن موضوعه ، فاستطاع السيطرة عليه . وقد اسرنا تقسيمه للكتاب الى سبعة ابواب ، ولحت كل باب سبعة فصول ، وكل باب وكل فصل له عنوان واضح مستقل ينبر عن موضوعه .

روى في هذا المنهج ان يفي بسلامة النص ، والا يلجا الى تغيير الكلمة الا بعد ثبوت خطئها ثبوتا قاطعا . ولذلك كانت الخطوات التالية خطوات ضرورية:

### ١ - الحذف والإبواب :

قد جعلنا النسخة « ا » هي الام لانها الاقرب والاثم ولم نحذف منها الا الكلمة التي تمل بالمعنى ، والتي يوجد ما هو الضل منها في النسخ الاخرى ، مع التنبيه الى ذلك بالهامش . كذلك اثبتنا بعض الكلمات التي افترضنا وضوح المعنى . وقد وضعت بين قوسين ثلاثا لمختلط بالنص .

## ٢ - التعليق :

قد علقنا في الهامش مشبتين الفروق بين النسخ ، ومنبهين أحيانا الى بعض الامور. وقد اوجزنا ذلك مفضلين وضع مقدمة دراسية قبل المخطوط، هي بمثابة دراسة كاشفة لا فكاره ، وممهدة لفهم قضاياها .

## ٣ - موقفنا من الأخطاء :

وجدنا بعض الأخطاء التحوية فصححناها مثل ، ان كل ، صوابها، ان كلا، وقد همزنا بعض الكلمات مثل : نتائج : نتائج ، سوى : سواء .

## ٤ - الإملاء والترقيم :

وجدنا بعض الكلمات التي كتبت حسب الإملاء القديم ، فكتبناها حسب قواعد الإملاء الحديث مثل ، بنجوا : بنجوا ، مشا : مشى ، في ما : فيما .  
اما علامات الترقيم فقد وضعناها في المخطوط كله ، وقد كان من النادر ان تحصل على علامة منها. وذلك تيسرا للقراءة ، وضمانا لصحة المعنى وكما له.

## الهدف من تأليف الكتاب

يوضح الفيلسوف ابن كونة الهدف من تأليفه لهذا الكتاب « الجديد في الحكمة » ، فيذكر انه قد اتفق ارباب العقائد العقلية ، واللجانات النقلية ، على ان الإيمان بالله وباليوم الآخر ، وعمل الصالحات ، هو غاية الكمال الانساني ، وبه يفوز بالسعادة الـمرمـدية ، ومن الشقاء الأخرى .  
ولا يتم تحصيل هذا الإيمان والصالحات يقينا وبرهانا، الا بعلم الحكمة(١)، الذي هو استكمال النفس الانسانية بتحصيل التصورات والتصديقات بالحقائق

---

(١) لم يشأ هذا المفكر أن يصرح بكلمة « فلسفة » ، ولعلها كانت لفظة غير محموده في ذلك الوسط أو تجر الى اتهام ما ، وقد راجت لفظة « اعتبار » بدل الفلسفة في تلك المصور ، وراجع :

Mr. Mahdi : Ibn khaldun's philosophy of history pp. 66 ff  
George aliene

وقارن د . جعفر - دراسات فلسفية وأخلاقية

النظرية والعملية ، على حسب الطاعة البشرية ، وبذلك يتجنب الانسان الوجهة  
الظنية والتقليدية .

وليس هناك ملز لمن ينصرف عن تحصيل هذه الحكمة أو تهديد قواعدها  
وأصولها .

ولا يعد من أهل العقل ، من يكلب أهل الحكمة والتنزيل ، دون دليل  
أو مستند ، وهذه محاولة من ابن كمونة للتوفيق بين الدين والفلسفة ، تضم الى  
محاولات سابقة (١) .

ويدعو ابن كمونة الى ألا يفالي الانسان فيضل عن سواء السبيل ، ويرى أن  
على المتروك أن يأخذ بالاحوط .

ويذكر ابن كمونة أنه ألف هذا الكتاب استجابة لالتماس من دولة شاه بن  
الامير سيف الدين سنجر الصاحب ، فقد كان هذا الامير ممن اطلع على شرف هذا  
المعلم بالعمية وآرائه الصائبة .

وبالرغم من شواغل الحياة التي احاطت بفيلسوفنا رغما عنه ، فقد استجاب  
لرغبة الامير ، وألف هذا الكتاب مختصرا ، لكنه مشتمل على امهات المسائل ،  
ومتضمن لخلاصة أفكار السابقين مع زيادات المؤلف نفسه . ولم يشغل المؤلف  
نفسه بإيراد المسائل الخالية من اليقين ، أو تلك التي لا يجدى تحقيقها بطلان .  
وقد ركز المؤلف في كتابه على كل ما ينتفع به : في العلم بالله تعالى وتوحيده  
وتنزيهه وصفات جلاله ، وعجائب مخلوقاته التي تدل على كبريائه وعظمته (٢) .  
وأىضا على ما ينتفع به في اثبات الملائكة ، والنفوس ومدرجاتها ، وبقائنها بعد

---

(١) انظر : د . محمد كمال جعفر - في الفلسفة الاسلامية - الباب الثاني . .  
التوفيق بين الدين والفلسفة . ص ١٦٣ وما بعدها .

(٢) هذا يتفق مع ما ورد عن فيثاغورث في القرن الخامس قبل الميلاد ، من أنه  
هو الذي وضع أول معنى محدد بكلمة فلسفة ، واعتبرها من المعاني السامية  
التي لا يصح نسبتها الى غير الاله .

Cornford : from religion to philosophy p. VI. NEW YORK

فناء البدن وأبديتها وتركيتها ، كما ركز على خصائص النبوة والولاية وحال المآد والبعث . أو قل أنه جمع الفكر الذي يعصم من الضلال ويسعد الانسان في الآخرة .

والمؤلف - باعتباره انسان - لا ينسى تقصيره وان عمله متواضع ، لكنه يجعل كتابه عن أن تتناوله أيدي الجهال ، فليس يعرف قدره الا المحقق الذي اطال البحث في كتب الاوائل .

كما لا ينسى - المؤلف - أن يدعو الله تعالى ، ليوفقه الى الصواب وينقيض عليه الرحمة والنواب . وتلك نعمة دينية يسرى صداها في كثير من القضايا الفلسفية التي عرضها في كتابه ، ولم يكن في ذلك بدعا من فلاسفة الاسلام الذين طبعت فلسفتهم دائما بالطابع الديني ( ١ ) .

---

(١) الواقع أن هذا تيار عام شمل الفلسفة بعد الفلسفة اليونانية ولذلك تسمى ، الفلسفة اليهودية ، والمسيحية والإسلامية ، وهذا الوصف فيه الدلالة الكافية .





## مضاميا الكتاب

### ميزان الفكر

١ - القسم الاول : ما وراء الطبيعة :

٢ - القسم الثاني : الطبيعة :

٣ - القسم الثالث : الإنسان :

## تمهيد

سنحاول في هذه العجالة القادمة أن نقدم للقاريء صورة موجزة مركزة عن خلاصة فكر ابن كمونة في هذا الكتاب بمنهج كلي جامع لا تتناول الجزئيات بالتفصيل والتحليل ، والا خرجت الرسالة عن حيزها المقبول .  
ولذلك رأينا ان نعالج هذا التراث في اربع نقاط رئيسية :

### النقطة الاولى :

ميزان الفكر لدى ابن كمونة وهو المنطق .

### النقطة الثانية :

الميتافيزيقا ( ما وراء الطبيعة ) .

### النقطة الثالثة :

الفيزيقا ( الطبيعة ) .

### النقطة الرابعة :

الانسان .

وقد لاحظنا في سائر هذه النقاط أن الكتاب بصحة القاريء ، وفيه ما يفصل وما يشرح وما يدعم أقوالنا هنا في القسم الدراسي .

## المنطق آلة النظر

ما هية المنطق ومنفعته :

قد أولى ابن كونة ، المنطق عناية كبيرة ، لان جميع مسائل كتابه هذا تضيح فيها القوانين والقضايا المنطقية ، ولهذا فقد جعل المنطق آلة النظر ، وعرفه بأنه :  
« قانون يعلم به صحيح الفكر وفاسده » (١) -

وهو يرى أن أهمية المنطق ، مثل أهمية المروض الى الفهم والايقاع الى الإلحان . لكن اذا كان المروض والايقاع يستغنى عنهما كثير من الناس بفطرتهم فان المنطق لا يستغنى عنه بفطرتهم ، الا المؤيدون بهداية ربانية ، وقليل ما هم ، غير ان الذين لا يهتدون بهذا القانون - لبلادتهم - خلق كثيرون .

وقد وضح ابن كونة معنى لفظة « الفكر » هنا ، بأنها توجه اللهن نحو مبادي المطالب . وهذه المبادي تجري من الفكر مجرى المادة ، اما الهيئة الحاصلة من ترتيبها فهي تجري مجرى الصورة . ولا بد من صلاح الفكر وتاديبه الى المطلوب من صلاحهما معا ، وقد يفسد بفساد أحدهما . ويختلف فكر ابن كونة هنا عما يراه المناطقة الوضعيون ، من عدم التفريق بين المادة والصورة ، كما يرون ارتداد الفكر الى معطيات حسية (٢) .

وجميع المبادي تصويرية أو تصديقية ، وان حضور شيء في الدهن هو نفس الإدراك ، ويسمى « تصورا » . اما ما يلحقه لحوقا يجعله محتملا للتصديق أو التكذيب فيسمى « تصديقا » ، وهو حكم بتصوير على متصور . وليس هناك ما يطلب في العلوم غير هذين . وقد اسحصر المعلوم في معلوميهما ، والمجهول في مجهوليهما .

(١) « الجديد في الحكمة » - لوحة ٢٤٢ وعرفه ابن مينا بقوله : « المنطق علم يعرف فيه كيف يكتسب عقد عن عقد حاصل » والمقد هو المركب - انظر له : الهداية ص ٦٤ تحقيق د. محمد اسماعيل عيله .

(٢) د. زكي نجيب محمود : المنطق الوضعي - ص ٨ - ط ٥ - ١٩٧٣ . مكتبة الانجلو المصرية .

أما الفكر الموصل إلى التصور فهو « القول الشارح » ، والموصل إلى التصديق فهو « الحجة » .

وينحصر جهد المنطقي هنا في النظر في مباديء كل من القولين ، وتاليفهما على الوجه الكلي القانوني دون التفات إلى المواد المخصصة بالمطالب الجزئية ، وإن يعنيه هذا من النظر في الالفاظ ، من حيث هو معلم للمنطق أو متعلم له ، لوجود علاقة وضعية بين المعنى واللفظ .

وفي المنطق - كما يرى هذا الفيلسوف - تذكر وتنبيه ، وعلم متسق لا يقع فيه غلط ، فما يستنبط بالفكر من المنطق ، غني عن منطق آخر ، ويبدو من ذلك تأثر ابن كمونة واضحا بالمنطق الارسطي وغيره . فقد كانت الفلسفة اليونانية ذائعة بين العرب في ذلك الوقت وتأثر بها العديد منهم كما يتضح من فكر ابن سينا والفارابي واخوان الصفاء وغيرهم(١) .

وتجنبنا للمحال باكتساب مجهول بمجهول ، فلا بد من انتهاء المباديء إلى تصورات وتصديقات بديهية . ولا تصديق إلا على تصورين فصاعدا . وهناك ما يسمى دلالة المطابقة ، وهو ما فيه مدلول اللفظ الذي دلالة وضعية على المعنى الذي وضع له ، لاجل وضعه له . مثل دلالة البيت على مجموع الجدران والسقف . وإن كان مدلوله جزءا مما وضع له فهي دلالة تضمن ، مثل دلالة البيت على الجدار ، وإن كان خارجا عنه فهي دلالة الالتزام ، مثل دلالة السقف على الحائط .

ويدل اللفظ الواحد على المعنى الواحد الحاصل في أفراد كثيرين على السوية ، بالتواطؤ ، كدلالة الحيوان على جزئياته . فإن لم يكن بالسوية فهو بالتشكيك كدلالة الوجود على الجوهر والعرض . ويدل على معانيه المختلفة بالاشتراك ، كالعين على الباصرة والذهب مثلا .

وقد تدل الالفاظ الكثيرة على المعنى الواحد بالترادف ، مثل الاسد والفضنقر

---

(١) تارن - Montgomery watt : Islam and the integration of society. p - 10 London 1961 .

وعلى المعاني الكثيرة بالتباين ، كالارض والسماء . ويكون اللفظ مفردا ان لم يدل -  
تبعا لقصد - بشي من اجزائه المترتبة المسموعة ، على شي من اجزاء معناه ،  
مثل زيد - والا فهو المركب ، ويسى « قولا » ، مثل الحيوان الناطق . ويخرج  
عن هذا صيغة الفعل الدالة على زمانه ، وجوهره الدال على الحدث ، فكل منهما  
جزءوه ، لكنه غير مترتب ولا مسموع .

و « الكلمة » مثل « مشى » ، تكون نتيجة استقلال المفرد بالاختبار به او عليه  
ويدل على معنى وزمان ، والا فهو « الاسم » كالانسان ، وان لم يستقل بذلك فهو  
الاداة مثل « في » . وما منع مفهومه من وقوع الشركة فيه فهو جزئي كزيد  
المشار اليه والا فهو كلي وقعت الشركة فيه ، كالانسان ، او لم تقع مانع غير  
نفس المفهوم كالشمس .

والوصوف وصفاته اذا حكم ببعضه على البعض كيف كان مثل : الانسان،  
ضاحك ، فالمحكوم عليه موضوع ، والمحكوم به محمول بالمواطاة . ويكون  
ذاتيا ، او نفس ماهيته مثل « انسان » لزيد ، فزيد عبارة عن انسان متخصص  
بمواضع ، لا عن المجموع من الانسان وتلك المواضع . وان كان خارجا عنها فهو  
عرضي .

وما اخذ من العرضيات من حيث يختص بماهية واحدة ، فهو خاصة ،  
كالضاحك للانسان ، سواء ساوته مثل هذا المثال ، او كانت لبعضه مثل « الكاتب »  
له بالفعل ويكون ما اخذ منها ، عرضا عاما ، اذا شمل ماهية وغيرها ، كالماشي  
للانسان لا للحيوان ، لاختصاصه به .

والمسؤول عنه بما هو ، ان كان حقيقة واحدة كالانسان ، فالجواب مجموع  
ذاتياتها ، كالحيوان الناطق . وان كان فوق واحدة فان اختلفت حقائقها كالانسان  
والفرس فمجموع الذاتيات المشتركة بينها كالحيوان وحده ، وهو جنس كل منها ،  
وهي الانواع بالاضافة اليه . وان اختلفت حقائقها كزيد وخالد ، اللذين اختلفا  
بالعدد لا غير ، فبالحقيقة المشتركة حالي الشركة والخصوصية ، كالانسان ، وهو  
نوع حقيقي لتلك الكثرة ، ومعناه مختلف عن معنى النوع الاضافي .

هكذا يربط ابن كمونة دائما عناصر المنطق بالانسان وأحواله ويضرب كثيرا من الامثلة الخاصة بالانسان . وهو يرى أن الاجناس قد تتصاعد الى ما لا جنس فوقه وهو العالي ، وجنس الاجناس ، وتتناول الانواع الانسانية الى ما ليس تحته الا الاصناف والاشخاص ، ويسمى نوع الانواع . والمتوسطات اجناس لما تحتها وانواع أيضا لما فوقها ، وان خصوصية كل نوع هي فصله المقوم كالنساطق للانسان .

وكل شيئين ان صدق أحدهما على ما صدق عليه الآخر ، فان وجد عكس فهو المساوي ، كالانسان والضاحك . وان لم يصدق أحدهما على ما صدق عليه الآخر : فان صدق على بعضه فبينهما عموم وخصوص من وجه ، كالانسان والابيض والا فهما متباينان كالانسان والفرس .

والمحمولات المفردة خمسة وهي : الجنس والنوع الحقيقي والفصل والخاصة والمرض العام ، لانها اما ذاتية واما عرضية . وكل واحد من هذه انما هو ذلك الواحد بالإضافة ، فقد يصدق على واحد عدة منها ، مثل « اللون » فانه جنس للسواد والبياض ، ونوع للكيف ، وخاصة للجسم ، وعرض عام للانسان . ويسمى معروض كل واحد منها بالطبيعي ، وعارضة بالمنطقي ومجموعهما بالعقلي (١) .

### اكتساب التصورات :

قد يكون التصور تاما ، وهو الاحاطة بكنه حقيقة المتصور . او ناقصا ، وهو تميزه عما عداه دون احاطة .

وكل قول شارح يوصل الى التصور التام فهو « حد تام » . ومن الضروري أن يكون مشتملا على ذاتيات المحدود كلها ، فيتتركب من جنسه وفصله ، لان الجنس يتضمن جميع الذاتيات المشتركة ، والفصل يتضمن جميع الذاتيات المميزة .

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٤٢ - ٢٤٤ .

وان اتحاد الشيء في الخارج يتم باتحاد كل اجزائه ، وعليه فان ايجاده في  
الذهن الذي هو تصوره لا يتم دون ايجاد جميع ذاتياته فيه . ولا يتم الحد متى لم  
يكن كل واحد من ذاتيات المحدود متصورا بالتصور التام .

وحقيقة الحد انه القول الدال بالمطابقة على ماهية الشيء . وان الاشياء  
التي كل واحد منها متقدم على شيء ، يمتنع كونها نفس ذلك الشيء المتأخر عنها ،  
بل هي تصوير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة فتتال معرفتها بواسطتها .  
وان العلم بالجنس والفصل بالتركيب التقيدي يقوم على العلم بالجنس  
المتيد بالفصل . وهناك فرق بين مجموع الشيء وبين اجزائه ، فالمجموع هو ما يقع  
فيه التاليف مع التاليف ، اما الاجزاء كلها فهي اعتبار ما يقع فيه التاليف من  
غير التلغات الى التاليف .

ومن الواجب تقديم الجنس على الفصل في الحد ، لان الجنس يدل على شيء  
مبهم يحصله الفصل ، وعكس هذا الترتيب يخل بالجزء الصوري من ذلك الحد  
فلا يشتمل على جميع الاجزاء .

وقد يكون الحد صعبا ، اذا كان بحسب الماهية ، فقد يكون هناك اخلال  
بذاتي لم يطلق عليه ، او وقوع عديد من الاغاليط الهدية فيه . اما ان كان الحد  
بحسب المفهوم فلا يحدث فيه ذلك .

واذا نظر الى الانسان على انه حيوان منتصب القامة ضحكك بالطبع ، يكون  
كل من هذا ذاتيا بحسب المفهوم ، دون جواز زيادة او نقص ، والا كان المحدود  
اولا غيره ثانيا .

وهناك ما يوصل الى تصور ناقص وهو الحد الناقص ، لما فيه من الاخلال  
ببعض الذاتيات ، كتعريف الانسان بأنه : جسم ناطق ، فأخل بفصل جنسه  
الذي هو الحيوان . وتعرفه بأنه : ناطق ، فيه اخلال بجنسه جملة .

ومنه الرسم التام ، وهو الذي يميز الشيء عن جميع ما عداه ، والرسم  
الناقص وهو ما يميز الشيء عن بعض ما عداه . وما وضع فيه الجنس أولا يعتبر  
أجود رسم ، لما فيه من تقييد ذات الشيء . على أن دلالة الالتزام هنا تكون غير

منضبطة ، فقد ينتقل العقل بالالتزام الى الشيء والى جزئه والى خاصة اخرى له ،  
فاذا وضع الجنس دل على اصل الذات المرسومة .

وتمام التعريف يكون بإيراد اللوازم والخواص . مثل : الانسان حيوان  
مشاء على قدميه عريض الاطراف ضحاك بالطبع .

وعند محاولة استقصاء الخواص واللوازم . ينبغي العقل هنا فيطلب لها  
جامعا هو الذات ، ويستغنى حينئذ عن الجنس . وعلى هذا فانه لا تمام لقول  
شارح الا بما يخص المعرف . والجنس عرض عام . وتكون جملة الاعراض خاصة  
مثل : الطائر الولود ، بالنسبة الى الخفاش .

ومن الواجب ان تكون الخواص والاعراض المعروفة للشيء مبينة له ، وليس  
من شرط كونها معرفة أن يعلم اختصاصها بالشيء . لان العلم بالاختصاص يتوقف  
على العلم بما هو مختص وما هو مختص به . فلو اتخذ هذا الاختصاص مرعا له  
لكان دورا .

وقد يحدث خطأ في الاقوال الشارحة ، مختصا بالحد وذلك بان يوجد مكان  
الجنس أحد أمور سبعة :

منها اللوازم العامة ، كالوجود والمرضية ، ومنها الفصل ، مثل قولهم :  
المشقق افراط المحبة ، وانما هو المحبة المفرطة ، ومنها النوع مثل : الشرير من  
يظلم الناس ، والظلم نوع من الشر ، ومنها جنس آخر مثل : العفيف ذو قوة  
يتمكن بها من اجتناب الشهوات ، لان الفاجر له هذه القوة ، دون أن يتجنب ذلك ،  
فقد اخلت القوة مكان الملكة ، ومنها الموضوع ، كاخذ الخشب في حد الكرسي ،  
حيث يوجد قبل الهيئة الكرسية وبهدها . وليس الجنس كذلك ، فان وجوده  
يتقدم بالفصل . ومنها المادة الفاسدة ، مثل : الخمر عنب معتصر ، ومنها الجزء  
مثل : الانسان حيوان ناطق ، وقصدوا بالحيوان ما تخصص به ، حيث ان  
التخصيص لا يقال على المختلفات ، فلا يكون جنسا . وكذلك فان الحيوان الذي  
هو جنس يجب أن يؤخذ غير مشروط بقيد أنه ناطق ، وان وجود الانفعالات مكان  
الفضول قد تبطل الشيء ، والفضول بالعكس .



والذي يسم الحد والرسم ، هو أن يعرف الشيء بنفسه ، مثل : العدد كثرة من الآحاد ، والعدد والكثرة واحد ، أو يعرف بما يساويه في المعرفة والجهالة مثل : الاب هو الذي له ابن ، أو بالاختصاص : المثلث شكل زواياه الثلاث مساوية لقائمتين ، أو بما لا يعرف الا به : الشمس كوكب يطلع نهارا ، والنهار هو زمان طلوع الشمس (١) .

### اقسام القضايا :

قد يكون القول تقييدا مثل : الحيوان ناطق ، وهو في قوة مفرد كالانسان ، وقد يكون جزئيا ، وهو ما يعارض له لذاته ان يكون صادقا او كاذبا . وينتفع بالتقييد في الاقوال المتعارضة .

ويحتز هنا عن التمني والترجي والامر والنهي والقسم والنداء والتعجب والاستفهام ، فهي اخص بالمحاورات دون العلوم ، وينتفع بها في الخطابة والشعر وغيرها . وينتفع بالجزئي في تركيب الحجج ، وتسمى قضية ، ولا بد منها من محكوم عليه ومحكوم به ، ايجابا او سلبا (١) .  
وان لم يكونا جزئين قد اخرجنا بالتركيب عن الجزئية ، كالانسان ماش ، او ليس ، والحيوان الناطق ماش ، او هو متنقل ينقل قسميه او ليس ، فهي الحملية وان كانا كذلك فهي الشرطية .

وقد تكون القضية متصلة اذا كان الارتباط بين الجزئين بلزوم او مصاحبة او سلب احدهما . وقد تكون منفصلة ان كان بمناد او عدم موافقة او سلب احدهما .

فالحملية هي التي حكم فيها بكون احد جزاها ، وهو المحمول مقولا على

---

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٤٤ - ٢٤٥ .

(١) هذا يتفق مع تعريف ابن سينا للقضية بقوله في كتابه : الهداية ص ٧٨ - « القضية قول يحكم فيه بنسبة شيء الى شيء بايجاب أو سلب » .

ما يقال عليه الآخر وهو الموضوع . سواء كان ذاتا وحدها كالانسان كاتب ، او هو مع صفة كالضاحك كاتب .

ومادة القضية موضوع ومحمول ، وما يربط أحدهما بالآخر هو صورتها ، وقد يحذف لدلالة القرينة عليه معنى مثل : زيد ماش ، وحقه : زيد هوماش . وقد تكون العملية مخصصة ان لم يكن تعدد الموضوع ، لكونه جزئيا كزيد كاتب ، او باعتبار الحكم كالحیوان جنس . وقد تكون ايضا موجبة كلية او سالبة كلية ، اذا تبين ان الحكم على كل واحد من افراده بايجاب مثل : كل انسان حيوان او بسلب مثل : لا واحد من الناس بحجر .

وقد تكون ايضا موجبة جزئية او سالبة جزئية . وعلى التقادير الاربعة هذه ، تكون العملية محصورة . وان لم يتبين ذلك كانت العملية مهمة مثل : « الانسان في خسر » وهنا تكون مساوية للجزئية وفي قوتها .

وكذلك يتناول الحكم في المحصورة كل ما يدخل تحت الموضوع من : اجناس وانواع واصناف واشخاص موجودة او مفروضة وجودها ، مما لا يتمتع اقصافها به . وقد تكون العملية معدولة ، وذلك اذا كان المحمول معدولا ، وهو الذي يعبر عنه بادة لفظ محصل ، مثل الانسان هو لافرس . وفيها قد تشتبه الموجبة بالسالبة المحصلة .

ولا يصح الايجاب ولا يصدق الا على محقق في الخارج ، اي في نفس الامر ، ان حكم بنبوت المحمول للموضوع ، والا ففي العقل ، وليس السلب كذلك ، لان المدعومين قد يرفع الارتباط بينهما في الخارج ، فيصدق الحكم فيها على غير الثابت ، ان اخذ من حيث هو ثابت .

ولكل موضوع الى محمول نسبة ما في نفس الامر مخصصة . وقد تكون مادة واجبة ان كان تخصصها بالوجوب كزيد انسان ، وقد تكون مادة ممتنعة ان كان تخصصها بالامتناع ، كزيد حجر . وان كان بالامكان فهي ممكنة كزيد كاتب .

وما يلفظ به أو يفهم من خصوصية النسبة ، فهو جهة القضية سواء

طابقت المادة ، أو لم تطابق . وقد تتناول الجهة أكثر من مادة واحدة . كالحكم بالنسبة لغير المحتنعة ، حيث انها تتناول مادتي الوجوب والامكان ، وقس عليها غيرها من الجهات العامة .

وتكون القضية ضرورية ، اذا حكم بدوام النسبة أو سلبها مادامت ذات الموضوع ثابتة،وقيلت بالوجوب،مثل الانسان بالضرورة حيوان أو ليس بحجر .

وتكون دائمة ان لم تقيد به ، كزيد ابيض البشرة دائما أو ليس ، فان ما لايجب لا يوجد ، ولادائم الا ضروري . والقصد بالدوام هنا مالا يحكم بوجوبه . فان قيد باللاضرورة فالمراد عدم العلم بوجه وجوبه ، فلا يصدق الحكم به على كل واحد ، اذ ان جزئيات الكلى لاتتناهى ، فلا يطلع العقل على دوام الحكم عليها .

والقضية المشروطة ، هي التي تحكم فيها بان ثبوت المحمول أو سلبه دائم بدوام الوصف المبرر به عن الموضوع ، مثل : كل كاتب متحرك الاصابع ، أو ليس بساكنها مادام كاتباً ، مع جواز دوامه بدوام الذات ، أو عدم دوامه .

وتكون القضية عرفية ان لم يقيد بوجوبه بحسب الوصف . وتكون حينية ضرورية ان حكم بذلك في بعض اوقات الوصف المذكور ، مع جواز صدق الحمل العرفي أو لاصدقه ، مثل : كل مجتنب يسعل أو لايسعل في بعض اوقات كونه مجتنباً . وان لم يقيد بالضرورة في ذلك الوقت فتكون حينية مطلقة .

وان كلم بذلك في بعض اوقات ثبوت ذات الموضوع ، مع جواز باقسي الاحتمالات فهي عرفية ضرورية ان تعرض لتقيد الضرورة،والمطلقة ان لم يتعرض له .

وقد تكون ممكنة عامة ، ان كان الحكم بسلب ضرورة العدم في الإيجاب أو بسلب ضرورة الوجود في السلب ، وان كان بسلب الضرورتين معا فيهما ، فهي الممكنة الخاصة التي هي مركبة من مئكتين عامتين مختلفتي الكيفية .

ولانهاية للموجبات ، اذ الاحكام وقبودها لاتقف عند حد لايمكن الزيادة عليه ، لكن يقاس احكام مالم يذكر منها على ماذكر .

الجديد في الحكمة

والقضية المتصلة ، هي التي حكم فيها بصدق قضية تسمى التالي ، على تقدير صدق أخرى تسمى المقدم في الموجبة، أو بلا صدق التالي على تقدير صدق المقدم في السالبة . وقد تكون لزومية أن حكم في الإيجاب بلزوم التالي للمفهوم، وفي السلب بسلب اللزوم ، كقولنا : أن كان زيد يكتب تتحرك يده ، وليس أن كان يكتب فهو ماش .

وقد تكون اتفاقية إذا حكم فيها في الإيجاب بتوافق جزائها على الصدق ، دون حكم باللزوم ، وفي السلب بعدم ذلك التوافق ، كقولنا : أن كان الإنسان ناطقا فالحمير ناهق ، وليس أن كان ناطقا فهو صاهل .

ويكون خصوص المتصلة بتخصيص حكمها بالاحوال أو الاتفاقات المعينة، مثل : اليوم أن جئتنى أكرمك ، فقد قيدت بما يمكن اجتماعها بالمقدم ، احترازا من تقدير عدم اللزوم ، ومن مثل الفردية للعدد ثلاثة ، بتقدير انقسام هذه بمساويين . وفائدة القيد الثاني هو ألا تكون تلك الاحوال والتقدير أجزاء من المقدم ، فتعود الكلية مهمة .

وسوء الإيجاب الكلي « كليا ودائما » والجزئي « قد يكون » والسلب الكلي « ليس البتة ودائما ليس » والجزئي « قد لا يكون » وغير ذلك . على أنه إذا اعتبر تأليف المتصلة من عمليات وشرطيات وخليط منهما كانت تسعة أقسام ، لاداعي للتطويل بذكرها هنا .

وإذا الفت من الصادقات والكاذبات ، فقد تتألف اللزومية من سادقتين ، أو كاذبتين مثل : أن كان الجمل يطير فله جناح ، وكاذبة مقدم ومصادقة تال : أن كان يطير فهو حيوان . على أن الاتفاقية لاتصدق إلا من سادقتين .

والمنفصلة ثلاثة أقسام : حقيقية ومانعة الجمع ومانعة الخلو :

والأولى حكم فيها بالمعاندة ، أو عدم الموافقة بين قضيتين أو أكثر في الصدق والكلب معا في الموجبة ، أو بسلب ذلك العناد . مثل : أما هذا البدد زوج أو فرد من جزأين ، وهكذا . وماحكم فيها بالاموافقة هي الاتفاقية مثل : إما زيد كاتب أو اسود ، إذا كان كاتباً أبيض ، وليس كذلك ، إذا جمعهما أو فقد

ومانعة الجمع هي التي حكم فيها بهذا صدقا فقط ، من غير منع كونه في الكلب أيضا كقولنا : اما هذا حجر او شجر ، وليس اما حجر او جماد - في العنادية - واما هذا كاتب او اسود اذا لم يستجمعهما ، او ليس كذا اذا استجمعهما في الاتفاقية .

ومانعة الخلو هي ما حكم فيها بذلك كلبا فقط ، على ان الصدق ليس بممتنع مثل : اما زيد في الماء او غير غريق ، وليس اما هذا حيوان او نبات في العنادية -- وان اخلت كل من مانعتي الجمع والخلو بحيث لا تشمل الحقيقة ، فالحكم بها مركب من حكمين .

والسور الكلي في المنفصلة دائما ايجابا ، و ليس البتة، ودائما ليس سلبا . والجزئي تد يكون ايجابا ، وقد لا يكون وليس دائما سلبا .

وتنقسم المنفصلة من جهة تركيبها من الشرطيات والحملات الى ستة اقسام يمكن استنتاجها مما سبق .

وهناك ما يسمى « قضية معرفة » وهي التي حرفت صيغتها ، على ان الاعتبار بالمعنى لا بالعبرة . ويتعلق صدق القضية وكذبها وإيجابها وسلبها بالربط ، دون التفات الى احوال اجزائها (١) .

#### لوازم القضية عند انفرادها :

من المعروف ان كل قضية ، يلزم من صدقها كذب تقيضها ، كما يلزم من كذبها صدق هذا النقيض. والتناقض بين قضيتين هو اختلافهما بالإيجاب والسلب لاغير ، اي اتحادهما في الجزئين ، على وجهه تقتضي ان يكون احدهما صادقا والآخر كاذبا، على انه يلزم من سلب كل واحد من الايجاب الكلي السلب الجزئي الآخر ، وكذلك من سلب كل واحد من السلب الكلي والايجاب الجزئي . ويكون التناقض من الجانبين معا ، ويسمى لازم النقيض تقيضا كذلك .

واذا اختلفت القضيتان كما وكيفا ، مع اتخاذ ما يجب اتخاذه ، فالتناقض يجري بين الضرورية والممكنة العامة ، وبين الدائمة والمطلقة ، وبين الشرطية

---

(١) الجديد في الحكمة - من فوحة ٢٤٥ - ٢٤٨ .

والممكنة العامة ، وبين الدائمة والمطلقة ، وبين المشروطة والممكنة العامة ، وذلك بحسب حين من أحيان وصف الموضوع ، وبين العرفية والحينية المطلقة ، وبين الحينية والضرورية ، وبين الوقتية الضرورية والممكنة العامة .

وهناك ضابط في تقيض المركبات ، وهو التردد بين تقيضي جزاها ، وذلك ظاهر أن كانت كلية . وإذا لم يتمين في الجزئية البعض الذي وقع عليه الحكم ، احتيج الى تقييد الجزء الموافق في الكيف من جزئي انفصال التقيض، أو أن تكون أجزاء التردد أكثر من اثنين، أو تقدم السور الكلي على أدائي الانفصال الترددي، فتصدق ضرورة الطرفين على سبيل منع الخلو فقط في تقيض الممكنة الخاصة .

ويصدق دوام الطرفين مانما للخلو في تقيض المطلقة اللادائمة ، كما تصدق الدائمة الموافقة في الكيف مع الحينية المخالفة فيه . ويجوز تبدل الحينية بممكنة عامة في بعض أحيان الوصف في تقيض المشروطة اللادائمة . ويقاس على هذا جميع ما لم يذكر نقائضه من الوجهات البسيطة والمركبة . والمتصلة تناقضها المخالفة لها في الكيف والكم ، معتبرا في السالبة سلب اللزوم في اللزومية ، وسلب الاتفاق في الاتفاقية .

وأن كانت المنفصلة حقيقية عنادية ، تناقضها السالبة التي يصدق معها بالإمكان جميع أجزائها ، أو خلوها على سبيل منع الخلو دون الجمع . والمركبة من مانعة الجمع ومانعة الخلو . يؤخذ في تقيضها الامكان أو المنع .

واختلاف القضيتين في الكيف دون الكم ، يجعلهما متضادتين ، لجواز اجتماعهما على الكذب في مادة الامكان دون الصدق ، وتدخل جزئياتهما تحت التضاد ، لجواز اجتماعهما على الصدق في تلك المادة ، دون الكذب .

ومن اللوازم ، العكس ، وهو أن يقام كل واحد من جزئي القضية مقام الآخر ، مع بقاء الصدق والكيفية بهالهما . على أن كل قضية لزمها هذا اللزوم فهو، منعكسة .

ولا يجوز انعكاس الموجبة الكلية كلية ، لاحتمال ان يكون المحمول اسم بحسب المادة ، مثلما يصدق : كل انسان حيوان دون كل حيوان انسان .

وفي عكس الوجبة ، لا يلزم انخفاض الجهة الكلية والجزئية . فلانسان ضروري للكاتب ، وليس الكاتب ضروريا للانسان . وكذلك فان تحرك اليد ضروري بحسب الوصف للكاتب وليس الكاتب ضروريا لتحرك اليد .

وفي الضرورية والدائمة والمشرطة والعرفية ينعكس كل واحد كتفسه كما وجهه لانه ان لم يصدق المسمى صدق تنقيضه الموجب الجزئي ، وينعكس ذلك النقيض الى ما لا يصدق مع الاصل . واذا كان الاوام مع الكليات لا يصدق الا مع الضرورة ، فقد يلزم من كونها دائمة كونها ضرورية كذلك .

ومع قيد المشرطة والعرضية بالادوام ، يجب عكس لازم القيد ، وهو جزئية موجبة مطلقة ، وضم لازم عكسه الى عكسيهما خاليين من القيد ، فيصير العكس مشروطا او عرفيا لادائما لبعض افراد الموضوع .

ولاجل التخلف في المواد ، فانه لا يعكس في السلب باقى الموجبات كليسا او جزئيا . فمن الممكن سلب الكاتب من الانسان ، ومن متحرك اليد عند التحريك ، وامتناع عكسه .

والمتصلة تنعكس موجباتها الكلية والجزئية ، جزئية موافقة للاصل في اللزوم والاتفاق ، وتنعكس سوابها الكلية كتفسيها مطلقا ، ولاعكس لسابقتها .

ولا يمكن تصور العكس في المتفصلة ، لانه لا ترتيب بين جراياها في الطبع ، بل في الوضع فقط ، فيكون عكسا في اللفظ والمباراة دون المعنى (١) .

وهكذا يستعرض ابن كونة القضايا وانواعها ولوازمها وعكسها بتقسيم دقيق وتفرع شامل ، حيث انه يعتبر القضايا اساسا لفلسفته ولاسيما في هذا الكتاب .

---

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٤٨ - ٢٤٠ .

## القياس البسيط :

ويرى ابن كونة ، ان القضايا تكون ذات الوازم عند انضمام بعضها الى بعض ، وان الصلة منها هو القياس . ومنه ما هو بسيط ، وهو قول مؤلف من قضيتين يستلزمان لئلاهما قولا مغايرا لهما ، له نسبة مخصوصة الى اجزاء ذلك القول ، ولا يسمى قياسا الا ما استلزم قولا يوضع أولا ، ثم يقاس به اجزاء القياس .

وينقسم البسيط الى : استثنائي ، وهو ما ذكرت فيه النتيجة او نقيضها بالفعل . والى اقتراني ان لم يكن كذلك ، وهو على اقسام :

مركب من حملتين ، ومتصلتين، ومنفصلتين، وحملية ومتصلة، وحملية ومنفصلة ، ومتصلة ومنفصلة . والمركب من حملتين تشترك مقدمته في حد اوسط ، لتوسطه بين طرفي المطلوب اللذين يسمى الموضوع فيهما الاسفر ، والقدمة التي هو منها الصفري والمحمول الاكبر ، والقدمة التي هو منها الكبرى.

ويطلق على نسبة الاوسط الى طرفي المطلوب بالمحمولية والموضوعية شكل ، وعلى اقتران الصفري بالكبرى ، « قرينة وضرب » . فاذا كان الاوسط محمولا في الصفري موضوعا في الكبرى فهو الشكل الاول القريب من طبع الانسان . وان كان محمولا فيهما فهو الثاني ، وان كان موضوعا فيهما فهو الثالث ، وان كان موضوعا في الصفري محمولا في الكبرى فهو الرابع ، وهو ابعدنا عن «بائع البشر» .

وكل شكل تكون قرائنه بحسب تركبه من المحصورات الاربع ويقاس عليها ستة عشر غيرها ، لكن المنتج منها في الاول بحسب بساطة القدمات اربعة .

وضروب الشكل الاول هي : الاول من مرتبتين كليتين، والثاني من كليتين كبراهما سالبة ، والثالث من موجبة جزئية صفري وموجبة كلية كبرى، والرابع من موجبة جزئية صفري وسالبة كلية كبرى، وهكذا الى آخر الامثلة والتفصيلات التي اوردها ابن كونة في نص كتابه، والتي تتنق ايضا بضروب الاشكال الباقية فلا داعي لذكرها هنا اكثفاء بذكرها هناك ، والتي لا تخرج عن اصول القياس البسيط ، كما هي واردة في كتب المنطق الارسطي وغيره .



والقياس الاستثنائي قريب الى طبع الانسان ، ويتألف من متصلة مع الاستثناء، او من منفصلة معه . اما الاول فالعوية الكلية للزومية اذا استثنى عين مقدمها انتج عين تاليها ، او نقيض تاليها انتج نقيض مقدمها ، لانه متى وضع اللزوم وضع اللازم ، ومتى رفع اللازم رفع اللزوم ، تحقيقا للزوم، مثل: ان كانت الشمس طالعة فالكوكب خفية ، لكن الشمس طالعة فالكوكب خفية .

ولا ينتج نقيض القدم ولا عين التالى شيئا ، لاحتمال أن يكون التالى اعم من القدم ، ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم ولا وضعه ، ولا من وضع الاعم وضع الاخص ولا رفعه . والاتفاقية لاتفيد باستثناء العين علما ، ولا يصدق رفع تاليها (١) . الى غير هذا من التفريعات والتفصيلات التي يذكرها هذا المفكر ، والتي ترى عدم ايرادها تفصيلا نظرا لانها تكدر الدهن اكثر مما تفيده .

#### توابع الاقيسة ولواحقها :

ويذهب ابن كمونة في فلسفته المنطقية ، الى انه قد تولى مقدمات ينتج بعضها نتيجة يلزم من تاليها مع مقدمة اخرى نتيجة اخرى ، الى ان تنتهى الى المطلوب ، تسمى قياسا مركبا ، موصول التتائج او مفصولها .

وقياس الخلف من الاقيسة المركبة ، وهو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه، ويتركب على وجوه اربعة ذكرها المؤلف بالتفصيل والامثلة .

والقياس المستقيم ، يتوجه اولا الى اثبات المطلوب ، ويتألف مما يتناسبه، وتكون مقدماته مسلما او مافي حكمها ، ولا يكون المطلوب موضوعا فيه اولا .

وقياس الخلف يتوجه الى ابطال نقيض المطلوب ، مع اشتماله على ذلك النقيض ولا يشترط فيه تسليم المقدمات . ويوضع فيه المطلوب اولا ومنه ينتقل الى نقيضه ، وقد لا يدل على نفس المطلوب ، بل على ما هو اعم منه او اخص او مساو له ، اذا وضع شئ من ذلك وظن انه المطلوب ، ولا يتأتى في ذلك صدق المطلوب وان كان لا ينتج .

---

الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٥٠ - ٢٥٤ .

وإذا اخذ نقيض النتيجة المحالة في الخلف ، وقرن مع المقدمة الصادقة ،  
انتج مطلوبنا على الاستقامة . وهناك ايضا قياس الضمير ، وهو قياس حدثت  
كبراه أما لوضوحها مثل : هذان خطان خرجا من المركز الى المحيط فهما  
متساويان .

او لاختفاء كذبها ، مثل : فلان يطوف بالليل فهو سارق وتقدير الاول : كل  
خطين هما كذلك فهما متساويان . والثاني : وكل من يطوف بالليل فهو سارق .  
وهناك « عكس القياس » وهو ان يؤخذ نقيض النتيجة ، ويضم الى احدى  
المقدمتين ، لينتج مقابل الاخرى ، ويسمى ذلك غصبا ، لنصب التعليل .

و « قياس الدور » ، هو ان تجعل نتيجة القياس وعكس احدى المقدمتين  
منتجا للآخرى ، ويكون هذا عند تماكس الحدود ، مثل : كل انسان ضاحك ،  
وكل ضاحك متفكر فكل انسان متفكر . ثم يقال : كل انسان متفكر ، وكل  
متفكر ضاحك ، فكل انسان ضاحك .

وهناك ما يسمى « استفزاز النتائج » ، وهو ان يستنتج من القياس المنتج  
بالدلات نتائج اخرى بالعرض لازمة لنتيجته الدلالية ، وهي كذب نقيضها ،  
وعكسها وعكس نقيضها ، وجزئيات تحتها او معها .

ويكتسب القياس من الحملات الاقترانية بتحليل حدى المطلوب الى  
ذاتياتها وعرضياتها اللازمة والمفارقة ، ثم محاولة وسط تقتضي تأليفا بينهما  
منتجا له ايجابا او سلبا .

والقياس الشخصي لا يطلب في العلوم ، وعلى هذا يقاس الحال اذا كان  
المطلوب متصلا او منفصلا . وتحليل القياسات المركبة يكون بتخليص الحدود  
والمقدمات من الزوائد والنظر في اشتراك بعض المقدمات مع بعض ومع المطلوب ،  
ليطلع على تأليف كل قياس منها .

وقد احتيج اليه ، لانه ليس كل نتيجة في العلوم ، تورد حجتها على نظم  
مستقيم ، اى على هيئة شكل اقتراني أو استثنائي ، بل قد تحرف بزيادة

فإذا لم يناسب المطلوب بحال ، فليس بقياس ، وكثيرا ما تقع المناسبة بواسطة المعنى دون العبارة ، ولذا يجب أن يجرى النظر الى المعنى ، دون التفات الى اللفاظ ، مع الاحتراز من اشتباه المعدولة مع السالبة ، والا يكون التحليل ناقصا (١) . هذا وبالرغم من هذه التفريعات فان ابن كونة يصرح بأنه قد مال الى الاختصار فيها .

### الصنائع الخمس :

الصنائع الخمس في المتعلق التي ذكرها ابن كونة هي : البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة .

فالبرهان : قياس مؤلف من مقدمات يقينية ، لانتاج نتيجة كذلك . ومعنى اليقين حكم على الحكم التصديقي بالصدق على وجه لا يزول . وإذا كانت اليقينات مكسبة فننتهي الى مبادئ واجبة القبول ، غير مكسبة ، وهي سبعة مبادئ : الاوليات : ويكفي في الحكم بها مجرد تصور طرفيها مثل : الكل اعظم من جزئه .

والمحسوسات : يحكم بها العقل جرما بواسطة الحس الظاهر ، مثل : النار حارة . وما أدركه الحس ولم يجزم به العقل فهو خارج من ذلك . والوجدانيات : ما أدركه النفس بذاتها ، او بحس باطن بالوجدان ، كعلمنا بان لنا فكرة .

والمجريات : يحكم بها العقل ، لتكرر الاحساس الذي يتأكد معه عقد جازم لا يشك فيه .

والمتواترات : ما حكم بها النفس يقينا ، لكثرة الشهادات بأمر محسوس ، ويكون الشيء ممكنا في نفسه ، وتأمين النفس من التواطؤ على الكذب . وفطريات القياس : وهي التي يصدق بها ، لاجل وسط لا يمزج عن الدهن ، كاهلهم بان الاثنين نصف الاربعة .

والحدسيات : ما حكمت به النفس يقينا لقرائن غير التي في المبادئ السابق ذكرها ، وليس على المنطقي أن يطلب السبب فيه .

---

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٥٤ - ٢٥٦ .

ولاشيء من تلك المبادئ حجة على الغير ، اذا لم يحصل له اليقين منها .  
وليس من شرط مايجب قبوله أن يكون قضية ضرورية .

وهناك مايسمى برهان لم ، وهو الذي يعطي علة الوجود والتصديق معا ،  
مثل : هذه الخشبة مستها النار ، وكل كدر محترق ، فهذه الخشبة محترقة  
فلاوسط هنا مع كونه علة التصديق هو علة الحكم بالكبر على الاسفل .

وهناك برهان « ان » وهو الذي يعطي علة التصديق فقط ، مثل : هذه  
الحصى تشتد فبا ، وكل حصى كذلك فهي محترقة . وقد يكون الاوسط هنا  
معلولا للحكم ، فيسمى « دليلا » مثل : هذه الخشبة محترقة ، وكل محترق  
فقد مسته النار .

والجدل : صناعة علمية يقتدر معها الانسان على اقامة الحجة من المقدمات  
المسلمة ، على اى مطلوب يراد ، واى وضع يتفق على وجه لايتوجه اليه مناقضة  
حسب الامكان .

والذي يقوم بنقض الوضع باقامة الحجة يسمى سائلا ، وغاية سعيه ان  
يلزم ، وحافظه يسمى مجيبا ، وغاية سعيه الا يلتزم — وللجدل مبادئ العامة ،  
او الخاصة وهي مسلماته ، والتي هي بحسب كل شخص ، فعند السائل هي  
مايتسلمه من المجيب ، وعند المجيب هي المشهورات .

ومنها الواجب قبولها ، من حيث عموم الاعتراف بها . ومنها الآراء  
المحمودة وهي التي لو خلى الانسان وعقله المجرد وحسه ووهمه ، ولم يؤدب  
بقبول قضاياها والاعتراف بها، ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة  
والخجل والانفة والحمية ، لم يقض بها الانسان طاعة لعقله او وهمه او حسه ،  
مثل حكمنا بان اخذ مال الغير قبيح ، والكذب قبيح . وقد تكون هذه صادقة  
او كاذبة ، وقد تكون عامة يراها اهل صناعة مثلا دون غيرهم . وقد يكون  
المتقابلان مشهورين حسب رأيين او غرضين .

على انه لايلزم الجدل ان يستعمل الحجج التي تنتج حقيقة ، بل قد  
يستعمل ماينتج بحسب الشهرة ، او تسليم الخصم ، مع انه قد يكون عقيما  
في نفس الامر .

وللحجج العقلية فوائد ، منها : الزام المبتليين ، وإلباسهم من الأوضاع ،  
واقناع أهل التحصيل من العوام والمتعلمين القاصرين عن البرهانيات . ومن  
خلال المجادلة قد يلوح برهان من أحد المتناقضين يحصل منه رخصة للخطر .

والخطابة صناعة علمية يمكن منها اقناع الجمهور ، فيما يراد تصديقهم  
به ، بقدر الامكان . ولها ثلاثة مبادئ : المقبولات ممن يوثق بصدقه أو يظن  
صادقا . والمشهورات في اول الامر ، وهي التي تلعب لها النفس في اول اطلاعها  
عليها ، فإذا رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذهان ظنا أو تكديبا مثل « انصر أخاك  
ظالما أو مظلوما » لانه عند التأمل يظهر ان الظالم ينبغي الا ينصر ، وان كان اخا .

والمفردات تعيل النفس اليها مع شعورها بإمكان مقابليها ، فالمحتج  
يستعملها جرما لكنه يتبع فيها مع نفسه غالب الظن ، مثل : فلان يتكلم مع  
الاعداء جهارا ، فهو منهم ، وقد يكون مقابله مقلوبا باعتبار آخر مثلما يقال هذا  
بمعينه في نفس التهمة منه . ويستعمل فيها من الحجج ما يظن منتجا ، كما ينتفع  
بها في تقرير المصالح الجزئية الدنية ، واصولها الكلية كالمعاهد الالهية والقوانين  
المعمولة .

وبعضها قد يكون متبها للنفس على تحصيل العلم اليقيني ، او معدا لها  
لقبول ذلك من مبدئه . وربما تكون هذه القادة قاصرة على بعض الاشخاص دون  
بعض .

والشعر صناعة علمية يقتدر معها على إشباع تخيلات تصير مبادئ انفعالات  
نفسانية مطلوبة . ومبادئها المخيلات التي تؤثر في نفس التبسط او انقباض ،  
او تسهيل أمر أو تهويله أو تعظيمه أو تحقيره ، فالمسل مثلا يقال له مقيء  
للتنفير من أكله ، وهذه قد تصدق وقد تكذب ، وربما زاد تأثيرها على التصديق  
وان لم يكن معه تصديق .

والتخيل محاكاة ، وهذه تفيد القناعة وتعجبا كالتصوير وان كان لشيء  
غير جميل ، ولذا كانت النفوس العامية مطيعة له أكثر من طاعتها للاقناع .

وليس شرطاً في الحجة الشعرية ، أن تكون منتجة في نفس الامر ، بل بحسب الاقتناع والتخيل فقط . وتشارك الشعريات والخطائيات ، في افادة الترفيب والترهيب ، في الشؤون الدينية والدنيوية .

والغالطة هي ان يؤتى بما يشبه برهانا أو جدلا وليس هو . وموادها هي المشبهات بغيرها . وتنقسم الوهميات والمشبّهات الى مايتوسط اللفظ ، والى مايتوسط المعنى .

والذي يتوسط اللفظ قد يكون باعتبار انفراده في جوهره او احوال العرضية ، كاختلاف الاعراب والبناء والاعجام والشكل .

وقد يكون باعتبار تركيبه في نفس التركيب ، وهو الاشتراك التركيبي ، مثل : كل مايتصوره العاقل فهو كما يتصوره ، فتارة يرجع الى العاقل وتارة الى المعقول . وربما اشترك بين الخبر والانشاء مثل : بعثك هذا الثوب . وقد يكون في وجود التركيب وعدمه ، كما يصدق القول مفردا ، فيتوهم مؤلفا مثل : زيد شاعر جيد ، فيظن جودته في الشعراء ، ويصدق مؤلفا فيتوهم مفردا مثل : الخمسة زوج وفرد ، فيظن أنه زوج مفردا .

وما يتوسط المعنى قد يكون في احد جزئي القضية ، او فيهما معا ، وما في احدهما قد يورد او لا يورد ، فان لم يورد بل اورد مايشبهه من اللوازم والمعارض ، سمى اخذ ما بالعرض مكان ما بالذات . مثل من رأى انسانا ابيض يكتب فظن ان كل كاتب كذلك ، فاخذ الابيض مكان الكاتب .

فان اورد واخذ معه ما ليس منه ، او حذف عنه ما هو منه ، كالقيود والشروط سمى سوء اعتبار الحمل ، كمن ياخذ غير الموجود على وجه مخصوص غير موجود في نفسه .

وما في جزئي القضية معا فهو ابهام العكس ، مثل من رأى الخمر احمر مانعا فظن ان كل احمر مائع هو الخمر .

والوهميات ليس الا قضايا كاذبة ، يحكم بها الوهم الانساني في المعقولات الصرفة حكمه في المحسوسات ، ويقضي بها قضاء شديد القوة ، لانه لا يقبل

مقابلها . اذ هو تابع للحس ، فما لا يوافق الحسوس لا يقبله ولذا يفكر نفسه  
ويساعد العقل في مقدمات ناتجة لتقيض حكمه ، وعند وصوله الى النتيجة يرجع  
مما سلمه . وقد يشاكل القضايا الاولى ويستببه بها، مثل الحكم بأن كل موجود  
له وضع ، وأن الملاء لا بد له من خلاء اليه ينتهي اليه .

وافعال المغالطين قد تكون في القول المطلوب به النتائج الشيء ، وقد تكون  
في اشياء خارجة عنه مثل تخجيل الخصم وترذيله والتشنيع عليه وقطع كلامه  
والاغراب عليه في اللغة . ونسبة كلامه الى الكذب بتأويل .

وتوجد بعض القضايا المركبة التي لا تدعى القياسية في تركيبها ، مثل جمع  
المسائل في مسألة ، كقولنا : الانسان ، وحده : ضحاك ، فانه قضيتان على  
سيفة قضية واحدة . فالقضيتان هما : الانسان ضحاك ولا شيء غير الانسان  
بضحاك .

ولا تتم للمغالطة صناعة ، لولا القصور ، وهو عدم التمييز بين ماهو الشيء  
وما هو غيره .

ومن فوائد صناعة المغالطة ، انها تمصم صاحبها من ان يفلط في نفسه  
أو يفلطه غيره ، وتمينه على مغالطة المغالطين . وقد يستعملها الانسان امتحانا  
أو عنادا ، لفرض ما .

ويامن الفلظ من تصفح الحجة وأجزائها فوجدها على ما ينبغي مادة  
وصورة ، ولفظا ومعنى ، مركبة ومفردة . ومما يشهد الدهن ويعين على هذا  
التصفح كثرة الاطلاع على المغالطات وحلولها .

وهناك نكت لطيفة ينتفع بها في التعرّب ورياضة الفاطر ، مما يقصد به  
التفليط ، وهي خمسة :

الاولى منها : يسمى ان الخلاء موجود ، لان وجود الخلاء لو لم يكن مستلزما  
لارتفاع الواقع لكان واقعا ، لكن التقدم حق فالتالي مثله . ولو لم يكن واقعا لكان  
الواقع تقيضه، فيكون وجوده مستلزما لارتفاع الواقع ضرورة ان وجوده مستلزم  
لارتفاع تقيضه . وهكذا مما فصله ابن كموثة ، ومما يحتاج تصويره الى دقة  
كبيرة .

والثانية قولنا : بعض الجسم ممتد في الجهات الى غير النهاية ، فلو لم يصدق لصدق : لاشيء من الجسم بامتد في الجهات الى غير النهاية ، وينعكس : لاشيء من الممتد في الجهات الى غير النهاية بجسم ، وهذا كاذب ، لصدق : كل ممتد في الجهات الى غير النهاية جسم . فان موضوع الجزئية صادق ، لانه لم يقيد بالوجود الخارجي ، ولان بعض الاجسام في الذهن .

والثالثة : ان ثبوت الامكان لايلزم منه امكان الثبوت ، ودليل منع اللزوم ان الحادث يثبت امكان وجوده في الازل ، ولايمكن ثبوت وجوده في الازل . فهنا ثبت الامكان دون ان يمكن الثبوت . وان الامكان لايمكن تعقله الا مضافا الى شيء يكون امكانا له .

والرابعة : لنفرض شخصا ما دخل منزلا ثم قال : كل كلامي كاذب في هذا البيت ، ثم خرج منه .

فان كان قوله صادقا يلزم كونه كاذبا ، لانه فرد من افراد كلامه ، فيصدق ويكذب معا . وان كان كاذبا فبعض كلامه صادق في هذا البيت . فان كان الصادق هذا الكلام فقد صدق وكذب معا ، اما اذا كان الصادق غيره وهو كاذب في نفسه ، فيلزم صدقه وكذبه معا .

وحيث انه اخبر عن نفسه ، فان الخبر والخبر عنه واحد ، فلا يكون صادقا ، لان مفهوم الصدق مطابقة الخبر للمخبر ، ولاتصح المطابقة دون اثنية ما ، وهي هنا مفقودة ، فهو كاذب ، لانه عدم المطابقة المذكورة الى غير ذلك .

الغامسة : ان المتصلة الكلية لاتصدق البتة ، وحتى لو كان تأليها عين مقدمها . وان تألي المتصلة ان كان لازما في الموجبة او غير لازم في السالبة ، على كل تقدير من التقادير مطلقا ، من غير تقييد هذه التقادير بما يمكن اجتماعه مع المقدم ، فمسلم انها لاتصدق .

وان كان لزومه او عدم لزومه على التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم ،



جاز صدقها مع صدق الخبرة التي ليست كذلك ، لا هو معروف في نتاليج  
المتصلات الاقتراعية ، اذا كان التقدم ممتنعا في مقدمات القياس (١) .  
ويرى ابن كونة ان هناك ضوابط كثيرة يستعان بها على حل المغالطات ،  
لكنه لم ير داعيا لذكرها ، ويضيف ان الاعتماد في ذلك على الفطرة السليمة ، بعد  
معرفة القوانين والتدرب باستعمالها .

---

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٥٦ - ٢٦٠ .



## القسم الاول

### ما وراء الطبيعة

ويتكون من مبحثين هما :

- المبحث الاول : الالهية
- المبحث الثاني : العقول



## المبحث الاول

### الالوهية

#### ١ - أثبات واجب الوجود :

حاول ابن كمونة اثبات وجود الله تعالى ، ويسميه « واجب الوجود » . فهو يرى - متفقاً مع السابقين - أنه لو لم يكن في الوجود موجود واجب الوجود ، لكانت الحقائق والماهيات الموجودة كلها ممكنة الوجود ، ففتقر الى وجود علة، ولذا وجب انتهاؤها الى علة غير معلولة وهي واجب الوجود .

وكذلك فان كل موجود ممكن ، ولا بد لكل فكرة من علة موجودة معه ، فان افتقرت تلك العلة الى علة ، كان باطلا ، لوجود الدور . وان الله سبحانه خارج عن كل الممكنات جملة وآحادا . فهو بالضرورة واجب الوجود لذاته .  
وايضاً فان الموجودات محتاجة في وجودها الى مرجع ، واذا كان الواجب هكذا فهو منتهى العال ، والا كان ممكناً . واذا كان موجودا فليس بممتنع ، فتعين كونه واجبا .

وكذلك فان هناك بعض الموجودات التي تتصف بالثبات مثل الجوهر المدرك لذاته في النفس . فثبات مجموع الممكنات واجب بالخالق تعالى (١) .  
وهكذا يبرهن ابن كمونة على اثبات وجود الله تعالى بطرق عقلية تستند الى الكائنات الممكنة .

وهذا الاستدلال قد سبقه اليه ابن سينا وعرف بين الفلاسفة بدليل «الواجب والممكن» (٢) .

#### ٢ - وحدة واجب الوجود :

يرى ابن كمونة ان واجب الوجود واحد ولا يقال على كثرة، وكل ماهو واجب الوجود لذاته فان نوعه لا بد وان ينحصر في شخصه .

---

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٥٢ - ٣٥٣ .

(٢) ابن سينا : الاشارات ٣ : ٤٦٤ - تحقيق سليمان دنيا - دار المعارف بصر

فلو حصل اثنان: من واجب الوجود لاشتركا في الماهية . وامتازا بالهوية .  
فيكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك وسما به الامتياز . وكل مرتب مفتقر الى  
جزئه فلا يكون واجبا بذاته .

وليس بجائز أن يفرض الامتياز بالفصول بين شخصين من النوع الواجب .  
فيلزم هنا أن يكون وجود الواجب متصلا بغيره . فلا يكون واجبا .

ولو حصل واجبان للوجود من نوع واحد، فإن هوية واجب الوجود أن كانت  
علة لماهيته في الخارج ، فالواجب لذاته ماول للغير . فيكون ممكنا . وكذلك لو  
كان الواجب معلولي علة واحدة . وهذا باطل على فرضي وجود اثنين .

فابن كمونة يحاول بالبرهنة العقلية اثبات أن نوع الواجب لا يدخل تحته  
شخصان فاكتر . ولهذا امتنع تماما أن يوجد شخصان هما واجبا الوجود . من  
نوع واحد ، أو أكثر من نوع .

ومن المحال أيضا ، صدور هذا الكون عن واجبين معا . لارتباط أجزاء  
العالم ارتباطا شديدا مثل شخص واحد . وفيه اتحاد بين أعراضه وجواهره .  
فهو إذن واحد فلو اجتمع عليه تأثيرا وتديرا واجبان أو أكثر لحدث بطلان كبير ،  
سواء استبد أحدهما أو كلاهما بالأمور . وبذلك يكون الواجب واحدا (١) .

ويتفق رأى ابن كمونة هنا في وحدانية الله مع مذهب اليه ابن سينا من  
قبل في قوله : « الواجب لذاته وحداني » ، لا يجوز أن يكون وجوب الوجود  
لشخصين (٢) .

### ٣ - تنزيه واجب الوجود :

يوضح هذا الفكر أن الله تعالى واجب الوجود ، ومن الحق ألا تساوي  
حقيقة حقيقة أي ممكن ، لعدم تساوي الواجب والممكن في الوجوب والامكان، فيكون  
كل واحد منهما ممكنا واجبا معا . وهو باطل .

---

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٥٦ .

(٢) ابن سينا : الهداية ص ٣٦٠ ، ٣٦١ .

ولا يشاركه سبحانه شيء من الاشياء ، في معنى جنسي أو نوعي ، فالواجب منفصل بذاته •

وهو أيضا ليس مركبا ، والا لاحتاج الى جزئه ، فيكون ممكنا ولو كان كل واحد من أجزائه واجبا ، لكان واجب الوجود أكثر من واحد • وهو باطل أيضا • وليس الواجب بجسم ، لانه ليس مركبا ، فكل جسم طبيعي فيه تكثر بالقسمة الكمية والمعنوية الى هيول وصورة • وإذا كان الواجب ليس بجسم ، فهو أيضا ليس بجوهر • لان الجوهر يتناول ما وجوده غير حقيقته ، وليس هكذا الواجب •

وينزه ابن كمونة أيضا واجب الوجود • عن أن يكون له ولد ، لان التوليد انفصال بعض أجزائه ثم تربيته • فيصبح مساويا له في الذات والحقيقة ، وهذا غير متصور في الذات التي هي غير مركبة • كما ينفي عن الواجب سبحانه الحلول والند وال ضد ، وكونه محلا للحوادث ، وجواز الدم عليه سبحانه (١) •

ونلاحظ أن ابن كمونة هنا ينفي شبهة قد ترد عليه بسبب اعتناقه مذهب الفيض ، حيث يرى أن الكائنات رغم سدورها عن الله تعالى فهي لا تشبهه • وقد ذهب أفلوطين من قبل الى مثل هذا حيث نبه على أن النفس مختلفة عن الله وان كانت مستمدة منه ، ولذلك فهي تحبه بالضرورة حب الجميل للجميل (٢) •

#### ٤ - جملة صفات واجب الوجود :

يستدرك ابن كمونة بعد أن ذكر ما يدل على ملاب الصفات غير الثلاثة بالذات الالهية تنزيها لها ، فيذكر صفات ايجابية فعالة لثلا يقع في خطأ الإفراط في الجانب السلبي • حتى يصل الى مرتبة التعطيل ، كما فعل أرسطو • ويرى ابن كمونة وجوب وصف واجب الوجود بكل صفة تليق به • فالواجب مجرد عن المادة ، وليس محتجبا عن ذاته ، فيكون نفس وجوده هو معقوليته لذاته •

---

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٥٧ •

(٢) د • محمد كمال جعفر : في الدين المقارن ص ٣٥ - ٣٦ وانظر ص ١٩٦ •

كما يجب أن يكون علمه التام بذاته سبحانه ، علة تامة للعلم التام بعملوله القريب . ولا يتم العلم بالعلة التامة دون العلم بوجه استلزامها لجميع ما يلزمها لذاتها . وعليه فهو يعلم جميع ما بعد المملول الاول في سلسلة المملولات المترتبة . وكما ان الواجب سبحانه يدرك ذاته دون افتقار الى صورة زائدة ، فكذلك ادراكه لما يصدر عن ذاته بنفس صورة ذلك الصادر عنه التي هي حاضرة له دون انطباع ما ، ومثل هذا ادراكه لساثر معلولاته .

فالواجب يعقل ذاته ، ويعقل ما سواه ، لحصوله له ضرورة كونه فاعلا له . ولا يعزب عن الواجب شيء من صور الموجودات الكلية والجزئية . دون حصول صورة فيه .

وان علم الواجب بجميع ذلك ، انما يكون على الوجه الذي لا يتغير ، فمن الممكن له سبحانه ادراك الجزئيات المتغيرة على وجه لا يلحقه التغير .

وعلمه بهذه الاشياء انما هو بعينه صدورها عنه . كما أن علمه بعلومه بذاته هو نفس وجوده . وعلمه بالامور الممكنة انما هو يقيني . ولا يصح أن يكون ظنا بحال ما .

واذا كان الحي عبارة عن الدراك الفعالي . فان الواجب لذاته حي . والعلم والحياة من الكمالات التي هي غير زائدة على الذات .

والواجب سبحانه - فوق هذا - عالم بفعله . وعلمه فعلى ، ولا مكره له على الفعل ، فهو مرید لكل أفعاله .

وهكذا ينعت ابن كمونة ، واجب الوجود بانه قادر وحكيم وجواد وحق (١) ونجد هذه الصفات متفقة مع صفات الله لدى ابن عطاء الله (٢) .

٥ - استحالة كثرة الواجب بسبب الصفات :

وينفي ابن كمونة أن تكون صفات الواجب سببا في اتصافه بكثرة ما فعله

---

(١) الجديد في الحكمة : ٣٥٩ - ٣٦٠ .

(٢) ابن عطاء الله السكندري : الله حي ٤٠ .



سبحانه بذاته هو نفس ذاته (١) لازائد عليها ، وكذلك علمه بعلمه بذاته . وعلمه بمعلولاته ليس بزائد عليها ، وهو لايجوز الى صفات متقررة في ذاته . ولسوازم الواجب الموجودة عنه ، بعينها المعقولة له ، وعليه فان علمه هو قدرته .

وكذلك فان قدرته سبحانه هي حياته ، وليست الحياة من الواجب سوى العلم وجميع ذلك بذاته . وازادة واجب الوجود ليست مفارقة الذات لعلمه الذي هو ذاته مع اعتبار سلب ما .

ووحدايته تقتضي سلب الشريك والنظير والانقسام ، وقدمه يقتضي سلب البداية عن وجوده ، وكرمه ورحمته معناه ما أضافته الى أفعال صدرت منه .

وعلى هذا فان صفات الواجب التي هي غير ذاته ، لابد وان تكون سلبية ، فليس بجسم ولا جوهر ولاعرض ولاحال ولامحل . أو اضافية من حيث أنه مبدأ وفاعل . . . الخ .

ومن الواجب أن ترجع اضافات الواجب كلها الى اضافة واحدة ، لان الاضافات المختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه ، فكانت ذاته فتقوم من عدة أشياء وليست الحقيقة كذلك . ومن الاضافات والسلوب تنفرع صفات لاسبيل لخصرها مثل : الخالق الباري المصور القدوس العزيز الجبار (٢) . . . الخ .

## ٦ - أفعال الواجب :

لقد أبطل ابن كمونة أن تكون الاجسام بأمرها هي المصادر الاول ، سوى العقل المحض ، فهو الذي يصدر أولا عن واجب الوجود . ويجب أن يكون الكمال الفائض على المعلول الاول من مبدئه ، لوجوب كون المعلول مناسباً للعللة ومشابهاً لها . وهو بالصورة أشبه بمبدأ لكائن صوري .

وعلى هذا فالكل معقول للواجب ، ومنه ما يصدر عنه بلا واسطة ، وهو العقل الاول، ومنه ما يصدر عنه بواسطة أو وسائط بمثابة شروط لوجود ما يتلوها في مرتبة . الوجود .

- (١) وهذه مقالة المتزلة بنية الحفاظ على مبدأ التوحيد اذ كانوا يعتقدون أن زيادة الصفات على الذات تؤدي الى تعدد القدماء مما يبطل مبدأ التوحيد .
- (٢) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٦٤ - ٣٦٥ .

وان جميع الاضافات والسلوب ، التي تصدق على الواجب لذاته ، لا توجب صدور الكثرة عنه .

فقد يبدع واجب الوجود جوهرًا عقليًا ، ويبدع بتوسطه جوهرًا عقليًا وجرمًا سماويًا . ومن المستحيل على البشر حصر عدد هذه الاجرام والمقول والنفوس .

ويبتدىء الوجود من الاشرف فالاشرف على مراتبه ، وان الذي له الشرف الاعلى دون تناء ، هو الواجب الوجود ، كما ان اشرف الممكنات هو العقول على اختلافها في الرتبة ، والذي يفوقها شرفا ، هو العقل الاول .

والواجب واجب في ذاته ، كما هو واجب في فاعليته ، والا لتوقف تأثيره في معلوله الاول ، على آخر يترجم به وجوده عنها .

وان العالم حادث بأسره بالحدوث الذاتي ، ولا الزماني فحال أبدية وجود الواجب كحال أزليته ، للزوم كليهما عن عدم تغيره .

على انه لا يجوز ان يفعل واجب الوجود لغرض ، والا كان مستكملا بفعله ، سواء كان العرض عائدا الى ذاته ام الى فعله . وجميع الخبرات نائضة من كمال الواجب على الخير ، واردة الخير للغير هو من كماله . فليس في الوجود سوى الواجب وما يحدثه سبحانه من آثار (١) .

#### ٧ - عناية الواجب بالكون :

يرى ابن كونة ان الله تعالى واجب ولا يفعل لغرض ، فليس من سبيل لانكار ان الله تعالى في هذا الكون ، مما لا يصير اتفاقا .

فهذا النظام المحكم صادر بحكمة ونظام ، وذلك راجع الى ان الاول تعالى عالم لذاته بما عليه الوجود في نظام الخير ، وانه علة الكمال والخير . وهو ايضا راض به ، وعاقل لنظام الخير على الوجه الابلق في الامكان ، وهذه هي عناية الله بمخلوقاته .

---

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٦٦ - ٣٦٧ .

ان صلور الموجودات عن ذات الواجب ، على أتم نظام وأحسن ترتيب ، لان ذات الواجب هي الكمال المطلق .

ولا يزيد علم الواجب بذاته على ذاته ، ولا علمه بمعلولاته على وجود تلك المعلولات ، ولذا لا يمكن تقدم علمه بلوازمه عليها .

وليس في الموجودات أي امر خاضع للاتفاق ، بل جميعه اما طبيعي بحسب ذاته ، كحركة الحجر الى أسفل ، واما طبيعي بالقياس الى الكل . وان لم يكن طبيعيا بالقياس الى ذاته .

ويورد ابن كمونة نماذج من عجائب آثار عناية الباري بمخلوقاته ، لا سيما في الانسان جسدا وروحا (١) ، وفي النبات . والمعادن وظواهر الكون من السحب والرياح وغير ذلك من الاجرام السماوية .

وكل ما يحتوي عليه العالم من نظام واتقان ، يدل على أنه لا خير في الامدان الا ويتعلق به علم الخالق الواحد . وارادته وقدرته وجوده تقضي ايجاده أولا وقبل كل شيء (٢) .

ويختلف هذا عن رأي أرسطو الذي ذهب الى أن الله يتجاهل وجود العالم بعد خلقه له (٣) .

---

(١) نجد هذه الفكرة لدى كثير من الفلاسفة والصوفية وبعض علماء الكلام وتسمى هذه الفكرة العالم الصغير والعالم الكبير  $Microcosm = Macrocosm$  انظر : د. جعفر : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ، ومثل الكندي والفزالي والابيجي ، حيث يتفقون على أن الانسان مختصر من الكون — راجع : الكندي الابانه عن سجود الجرم . . ص . ٢٦ ، الفزالي : كيمياء السعادة ص ٩٣ الابيجي : جواهر الكلام ص ٢٦ .

(٢) الجديد في الحكمة — لوحة ٣٧٢ — ٣٧٣ .

(٣) رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ص ٥٥ .



## المبحث الثاني

### العقول وأثارها في العالم الجسماني والروحاني

#### ١ - العقول مصدر وجود النفوس كلها :

يلدرك ابن كمونة أن مما لاشك فيه أن النفوس الأرضية والسماوية ممكنة الوجود ، لا واجبة الوجود . ولما لم يمكن الوجود يستلحقه علة . ولا يجوز أن تكون علة النفس ، لقريبة هي الواجب الوجود ، لأن النفوس كثيرة ، وواجب الوجود واحد حقيقى لا يصدر عنه بلا واسطة ، أكثر من معلول واحد فلا بد وأن يكون لبعضها علة قريبة ، غير واجب الوجود . وهذه الفكرة « لا يصدر عن الواحد الا واحد » لعبت دورا كبيرا في تبرير نظرية الفيض لـ « ورنثها » الفلاسفة من الأفلاطونية الحديثة . وقد خدع بهذه الفكرة كثيرون من الفلاسفة الإسلاميين وغيرهم .

والنفس من حيث هي نفس لا توجد الا متعلقة بجسم ، فلا يتقدم وجودها على وجوده . وما لا يصدر عنه الا واحد ، لا تصدر النفس والجسم عنه الا معا . وعليه فالنفس من حيث هي نفس تكون علتها القريبة غير واجب الوجود لذاته . وذلك الغير لا يصلح أن يكون عرضا ، لأنه أضعف من الجوهر ، فإن المعلول يجب الا يكون أكد وجودا من العلة ، بل لا يصح أن يساويها .

ومن المحال أن تكون العلة جسما لأنه لا يمكنه الاستقلال بالتأثير ولأن الجسم مركب والنفس بسيطة ، ولا يفعل المركب في البسيط . ومن المحال أيضا أن يكون فاعل النفس نفسا أخرى غيرها . فلم يبق الا العقل المطلق هو الذى يصلح أن يكون علتها الفاعلية دون واسطة (١) . فكل النفوس تستند في وجودها اليه (٢) .

---

( ١ ) في التراث الاسماعيلى ان العقل الاول مخلوق وهو مجمع الصور

قيس بن منصور ، رسالة الاسابيع ص ١٦١ .

( ٢ ) الجليل في الحكمة - لوحة ٣٣٨ - ٣٣٩ .

ومن الجدير بالذكر ان نظرية الفيض هذه تعتبر غريبة عن تعاليم الاسلام وقد اعتنقها بعض فلاسفة الاسلام ليفسروا المعرفة الانسانية بانها فيض من اخر العقول العشرة ( ١ ) وليشرحوا قضية الخلق شرحا يدنيه من العقول في زمعهم .

وان فلسفة الفيض هذه لتلغى فكرة الجزء في الشرائع الالهية ، لما فيه من الجبرية ، بل انها تجعل الخلق ذاته عملية جبرية تصدر عن الاله بلا ارادة هذا يناقض الفكرة الاساسية في الاسلام .

#### ٢ - اخراج العقل للنفوس من القوة الى الفعل :

يذكر ابن كونة مبدا يحسبه بديها وهو انه : ليست ذات الشيء في امر من الامور ، هي التي تخرج الشيء من القوة الى الفعل ، فلو اقتضت ذلك لما كانت بالقوة اسلا ، وهذا محال .

والبسيط الواحد من حيث هو بسيط وواحد ، لا يصح ان يفعل ما كان قابلا له قبل ان يفعله ، والا لكان فعله بجهة وقبوله باخرى مما يشعر بحدوث التغير في الذات ، وهو باطل .

ولابد من مخرج للنفس ( ٢ ) التي كانت عاقلة بالقوة ، ثم سارت عاقلة بالفعل . ان تخرج الى الفعل بمقل .

فالنفس اذا غابت عنها صورة معقولة ، فقد تفتقر في استعدادها الى سبب جديد ، وقد لا تفتقر في استعدادها الى ذلك - والصورة المدركة اذا كانت حاضرة عند القوة المدركة لم تغب عنها القوة ما كانت مدركة لها بالفعل .

وبهذا وجب ان تزول الصورة الغيب عنها ، عن القوة المدركة زوالا تاما .

- 
- (١) المرحوم الدكتور قاسم : المنطق الحديث ص ٢٤٢ ، ط ٦ - ١٩٧٠  
(٢) يرى ابن عربي أن النفس الكلية هي اللوح المحفوظ وهي ايضا من الملائكة الكرام راجع له : الفتوحات ٢ : ٤٢٧ ، عقلة المستوفز ص ٥٤

اما اذا زالت ولم تتحفظ في قوة اخرى تكون بمثابة الخزانة لها . افتقرت القوة المدركة في استعدادها الى تجشم كسب ، كالذى كان في ادراك تلك الصورة اولا . اما اذا انحفظت في قوة اخرى كالخزانة لم تفقر القوة المدركة في استعدادها الى اكثر من مطالعة الخزانة والالتفات اليها دون حاجة الى الاكتساب . ولو حدث ان افتقرت الى تجشم كسب جديد لكان الذهول والنسيان واحدا . واذا غابت الصورة العقلية دون ان يفترق استرجاعها الى كسب جديد ، فلا بد وان تكون محفوظة في شيء والا لم تستغن عن تجشم هذا الكسب . وهذا الشيء لايجوز ان يكون جسما ، فلا بد وان يكون جوهر عقليا او ينتهى الى جوهر عقلي (١) . وليس هو الواجب الوجود . وهذا الجوهر المجرد هو الذى يعطى النفوس كمالها ، ونسبته الى النفوس البشرية كنسبة الشمس الى الابصار بل هو آتم (٢) . وهو كالخزانة للمعقولات اذا اقبلنا عليه قبلنا منه . والاتصال الذى يقع بين نفوسنا وبينه هو الذى يرسم فيها الصورة العقلية ، ولا يكون هذا للنفس الا اذا اكتسبت ملكة الاتصال بذلك الجوهر العقلي . وان تصرف النفس في الصور انخيالية والمعاني والاحكام التى في الحافظة يتوسط القوة الفكرية ، يفبدها استعداد الاتصال بالفعل المنارق ، وحصول صور تناسب ذلك الاستعداد . وفي الاطفال نجد جوهر النفس خاليا عن كل صورة عقلية ؛ ثم تحصل له المعقولات البدئية دون تعلم ولا روية ، وليس حصولها فيه بمجرد الحس والتجربة (٣) .

---

( ١ ) في الافلاطونية المحدثنة ان العقل الاول ليس جسما - برقلس : الايضاح في الخير المحض ص ٣٣ . وعند الدروذ انه نور كلي وجوهر اذلى - النقط والدوائر ص ٧ .

( ٢ ) انظر تفصيل ذلك في نطاق التصوف رسالة الحروف لسهل بن عبد الله التستري ( من التراث الصوفي ج ١ ) .

(٣) هذا ايضا لا يناقضه اعتياد الاطفال على الحواس والمحسوسات .

وان اللذة الحقيقية هي اللذة العقلية ، وهي الكمال الحقيقي للنفس .  
والعقل هو الذى يكمل النفس ( ١ ) .

ولا يختلف هذا عما ذهب اليه السهروردى من ان العقل الاول هو اول  
ما ينتشى به الوجود ، واول من اشرق عليه نور الله ( ٢ ) .

### ٣ - اسناد ما لايتناهى من الحركات والحوادث الى العقل :

لا يمكن للقوة اذا كانت غير متناهية من جهة اعطاء المدة ، ان تكون قابلة  
للتجزؤ بوجه من الوجوه ، ولا بالعرض ، فان القوة التى تتجزأ بفوى كسل  
جزء من اجزائها على شىء والجملة تقوى على مجموع تلك الاشياء .

وبذلك يكون كل جزء اضعف واقل من الجملة ، ويتبين هنا امتناع عدم  
تناهى القوة ، باعتبار المدة وان كل قوة في جسم تحتمل التجزؤ ، فليس شىء  
من القوى غير المتناهية موجودا في الجسم ، ولا قوة من القوى الجسمانية غير  
متناهية التحريك .

ونسبة القوة الى القوة ليست كنسبة الزمان ، غير ان الثانية نسبة متناه  
الى متناه فالاولى كذلك ايضا ، فهنا يحدث تناقض ، لان القوة التى فرضت غير  
متناهية قد صارت متناهية . فكل قوة حالة في جسم او متعلقة به كيف كان  
لايجوز ان تكون غير متناهية في ذاتها ، اى لاتكون بحيث يصدر عنها ما لا يتناهى  
في المدة او في المدة او في الشدة .

وبذلك كان الواجب استناد الحركات غير المتناهية الى عقل واحد . هو  
واسطة بين واجب الوجود وبين النفس التى تكون بدورها واسطة بين العقل  
والجسم ( ٣ ) .

وبلاحظ هنا ان ابن كمونة يرى ضرورة كل من العقل والنفس في مسألة

---

( ١ ) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٤٠ - ٣٤١ .

( ٢ ) السهروردى : هياكل النور ص ٦٥ ط ١ .

( ٣ ) الجديد في الحكمة - ٣٤٢ ٣٤٥ .



خلق الكائنات ، وقد ذهب الاسماعيليه ايضا الى ان مجموع العقل والنفس هو الكلمة ، بينما ينفرد العقل لدى افلاطين بأنه هو الكلمة (١) .

#### ٤ - العقل مصدر للأجسام :

يرى ابن كمونة انه لا بد من افتراق الاجسام بالهيئات ويمتنع ان تكون الهيئات المترتبة بها معلولة لنفس الجسميه ، بما هي جسميه ، والا لانفتت الاجسام في الهيئات والقادير والاشكال لاتفاقها في الجسميه والذا وجب الا تقوم الاجساد الا بما هو غير جسم .

ومن الممتنع ان يكون العرض موحدا للجسم ، لامتناع افادة مالا قوام له بنفسه وجود ماله قوام بنفسه .

وايضا لا يصدر الجسم عن واجب الوجود دون واسطة ، فلا بد من الانتهاء آخر الامر الى عقل ، هو المصدر بعد واجب الوجود لوجود الاجسام .

فالمبدأ المفارق يفيض عنه وجود الهيولى باعانة الصورة من حيث هي صورة ما ، لا من حيث هي هذه الصورة المعينة ولا يعقل وجود الصورة المعينة الا في مادة معينة . فلا يوجد الجسم بجسم ، ولا بنفس ايضا ، من حيث هي نفس ، فانها من هذه الحثية لاتفعل الا بواسطة الجسم . ولو كانت هذه وامثالها عللا موحدة للمصور والاغراض ، لما كان يبقى شيء من تلك المعلولات ، بعد زوال ما فرض انه موجد له . فلا شك اذن - كما يرى ابن كمونة - ان موجدها امر آخر من الروحانيات لامن الجسمانيات (٢) .

#### ٥ - غاية الحركات السماوية :

حاول ابن كمونة ان يثبت ان للسماويات نفسا محركة على الدوام . ولا تطلب الحركة لانها حركة فقط ، بل لانها وسيلة الى غيرها . وقد تعين ان العقل هو الذي تطلب المحركات السماوية التشبيه به بالحركة .

( ١ ) د . محمد كامل حسين : نظرية المثل والمثول ص ٨ .

( ٢ ) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٤٥ - ٣٤٦ .

وليست السماويات متحركة من اجل ما تحتها وهو عالم الكون والفساد  
لانه احقر من اجرامها ، ولان حركاتها واجبة الدوام ، فيجب ابتناؤها على امر  
واجب الدوام وهو العقل .

ولو كان غرض السماويات من الحركة ، نفع السافل ، لما اندرست  
الفضائل في الازمنة المتعاقلة ، ولما نبعث الملل والاعتقادات الباطلة . فهي تتحرك  
لامر معشوق لها ، لان التحرك لغير المعشوق لا يتصور في الامر الارادى .

وان دوام الحركة ليدل على فرط الطلب الدال على فرط المحبة ، والمحبة  
المفرطة هى العشق . فيكون التحريك الذى لها انما لاجل معشوق  
ومختار (١) .

وقد فات ابن كمونة هنا ، ان يشير الى ان ما في السماوات وما في الارض  
جميعا مسخر من اجل الانسان ، كما تنص على هذا الاديان السماوية . ويبدو  
انه كان اسيرا للمبدأ الارسطى القائل بالعشق كعلة لحركة الكون والاحياء .

#### ٦ - وجوب حياة العقل وادراكه لذاته ولغيره :

من الانكار الاولى لدى ابن كمونة ان ادراك الشيء هو نفس حصوله . فمثلا  
السواد القائم بالجسم لو كان قائما بذاته ، لكان سواد لذاته لا لغيره ، وكذا  
النور القائم بالجسم الذى هو ظهور للجسم لو قام بنفسه ، لكان نورا لنفسه  
اى ظهورا لها .

ويتضح من هذا ان ما كان وجوده لغيره لا يدرك ذاته ، فان مدرك ذاته  
يجب ان يكون نفس وجوده ادراكه لذاته .

وان كل ما هو في المادة محجوب عن ذاته ، لكون وجوده لغيره لا لنفسه .  
وكل ما لا يمكن ان يحصل بنفسه فلا يمكن ان يحصل له شيء ، فالحاصل  
لا يكون بالحقيقة له ، بل يكون لما هو حاصل له ومتحصل به ايضا . فليس  
شيء من الهيولى الجسمية والصورة الحالة فيها وجميع المركبات والاعراض ،  
بما قبل ولا حتى على الاطلاق .

---

( ١ ) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٤٦ - ٣٤٧ .

والعقل يجب ان يدرك ذاته ، لانه مجرد قائم بذاته ، وان يكون ادراكه  
لذاته نفس ذاته ، دون زيادة عليها ، لان صورته المطابقة له لو حصلت لما من  
شأنه ان يدرك فكان مدركا لها ، ولكان نفس حصولها له ، هو ادراكه لها .

وان كل ما يدرك ذاته فمن شأنه ان يدرك غيره ، فان العلم بالملزوم يقتضى  
العلم بالضرورة ، وان كان هذا اللزوم للذاته .

والخلاصة ان كل شيء يعقل شيئا ، فله ان يعقل انه يعقله . وان كل ماله  
ذلك ، فله ان يعقل ذاته ، فكل ما يعقل شيئا فله ان يعقل ذاته . وكل  
معقول قائم بذاته فيمكن ان يعقل مع غيره .

واذا كانت النفوس بأسرها تستند الى عقل يكون حلة فاعلية لها ، فلا  
يمكن ان يكون ذلك العقل انقص في مرتبة الوجود منها ، وكذلك فان العلم  
والحياة هما من الكمالات غير الزائدة على الذات ، بل هما كمال للذات من حيث  
هى .

ولا يجوز ان يتغير علم العقل والا لا يتقرر الى حركة دائمة ودورية ، فيكون  
مستكملا بالاجرام المتحركة ، فيصبح نفسا لا عقلا وهو باطل . ولذا وجب ان  
يكون علمه بالجزئيات على وجه كلى ، لا يتغير فيه ، ولا يفتقر فيه الى الة  
جسمانية (١) .

#### ٧ - كثرة العقول :

يعتقد ابن كونة ان العقول كثيرة في هذا الوجود ، فلا يمكن ان يكون عقل  
واحد فقط ، هو الملة الفاعلة لوجودات المالمين : الجسماني والنفساني ،  
بالإضافة الى تحمله تشبه جميع النفوس المحركة للاجرام به ، واخراجه نفوسنا  
من القوة الى الفعل . فالواحد من حيث هو واحد ، لا يؤثر الا تأثيرا وحدانيا .

لكن هذه الآثار كثيرة فلا بد لها من كثرة تستند اليها . وليس العقل مركبا  
والا لاقتضى الا يكون مدركا لذاته فان كل مدرك لذاته غير مركب ، لكن تبين  
ان العقل يدرك ذاته فليس بمركب .

( ١ ) الجديد في الحكمة - ٢٤٧ - ٢٤٩ .

الجديد في الحكمة

على ان تركيبه ايضا يقتضى الا يكون هو الصادر الاول من واجب الوجود ،  
لانه واحد حقيقى لاشريك له ، فلا يصدر عنه من غير واسطة اكثر من واحد  
بسيط .

ويرى ابن كمونة ان اللوق السليم هو الذى يشهد بان الكثرة الكونية  
لا تحصل الا من عقول كثيرة العدد جدا . فصدور الفلك مثلا عن عقل  
واحد امر غير معقول ، لما تشتمل عليه من الكواكب التى لا تحصى كثرة ، متفقة  
الانواع او مختلفة . فلا تصدر هذه الافلاك وكواكبها ونفوسها الحركة لها ، الا  
بعد كثرة والفرقة من العقول .

وهذه العقول هى اشرف الموجودات ، ويوجد بينها من النسب العديدة (١)  
عجائب تحصل منها في النفوس والاجسام عجائب . على انه لا يبعد وجود عقول  
متكافئة تكافؤ النفوس الانسانية .

ويمكن الاستدلال على كثرة العقول بافتقار التحريكات المنسوبة الى القوى  
النباتية والحيوانية ، الى موجود له عناية بانواع النبات والحيوان . هو غير  
النفس الناطقة ، لفعل الانسان عن نموه وتغذيته وتولد ما يتولد منه (٢) .

#### ٨ - اثبات النفوس السماوية :

يذكر ابن كمونة انه قد ثبت وجود الحركات الدورية للاجسام السماوية ،  
واختلاف الافلاك والكواكب في جهات تلك الحركات ، وسرعتها وبطئها ، وان  
بعضها بالذات وبعضها بالعرض ، وان ما بالعرض لابد وان يكون تابعا لهما  
بالذات .

---

(١) نلاحظ هنا امتزاج الفينثاغورية والفيثاغورية بالافلاطونية الحديثة ، كما  
لاحظها جولد سيهر بالنسبة لاخوان الصفاء - له : مذاهب التفسير  
الاسلامى ٢٠٩ - ٢١٠ .

(٢) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٤٩ - ٣٥١ . هذا ونجد لدى ابن سينا  
ان العقول عشرة متبعا في ذلك الفارابى - ( ابن سينا : رسالة في  
معرفة النفس الناطقة ص ١٩٠ كذلك ذهب الكرمانى الى ان العقول  
عشرة ، لكن استخدمها في الجانب المذهبي الاسماعيلي - راحة العقل ص ٢٥ .

والحركة التي بالذات إما قسرية أو طبيعية أو إرادية والحركات المستديرة  
للسماويات لا تخرج عن إحدى هذه الحركات ، والأولان باطلان فتعين أنها  
إرادية . وقد بطل كونها قسرية ، لأن حركات الأفلاك لو كانت قسرية ، لكانت  
على موافقة حركة القاسر ، فإن التحريك القسري لا يكون إلا بالا ستصحاب ،  
فوجب ألا يختلف في الأقطاب ، مع أنه قد ثبت الاختلاف ،

وإن أعلى ما يتحرك من الأفلاك ليس فوقه ما يحركة ، وما تحته إن دافعه  
أو زاحمه ، ليكون قاسرا له ، فإن تلك المزاحمة والدافعة حركة أيضا .

فإن كانت قسرية فلا بد وإن تنتهي إلى إرادة أو طبيعة تصدر عنها بعض  
الحركات السماوية ، فيعلم قطعا أن العالم العنصري غير قاسر في الحركة للعالم  
السماوي . فإذا كان في السماويات ما حركته قسرية ، فإن فيها أيضا ما يخالف  
ذلك .

وقد بطل كونها طبيعية ، لأن الحركة الوضعية إذا لم تكن عن قسر ، يمتنع  
أن تكون عن طبيعة ، ويتمين كونها عن إرادة : فقد وجب إذن أن تكون الحركة  
الظلكية إرادية . فلها محرك مزيد ، فانه يسبق تحريكه شوق ، وكل شوق فانه  
يسبقه تصور ، فهذه الحركة يسبقها تصور .

وللسمائيات حياة وإدراك ، ومحركاتها عقول أو نفوس ، لكن العقول لا تحرك  
الجسم مباشرة ، فتكون ذلك ينافي كونها عقولا . فالعقل هو الذات المجرى عن  
المادة وعلاقتها ، فهي إذن نفوس ، ويجب أن تكون تصوراتها جزئية وكلية معا  
لأنها لو لم يكن لها من التصورات إلا التصور الكل فقط ، لامتنع تحريكها للجسم  
السماوي ، لأن التصور الكل لا تصدر عنه حركة جزئية ، ولا افتقرت إلى سبب  
مخصص يقرن به ، ولا يكون هو وحده موجب تلك الحركة المعينة .

فإذا حكمنا مثلاً بأن البلد الفلاني ينبغي أن يقصد ، لا يكفي فيه مجرد حكمنا  
بأنه ينبغي قصد بلد مطلقا ، بل لابد معه من الشعور بالبلد المخصوص .

وجميع الحركات الفلكية جزئية ، تصدر عن تصور متجدد جزئي ، ليخرج بها من القوة الى الفعل في امر ما ، غير الحركة ، فان الحركة لا تتطلب لادائها بل لغيرها (١) .

ولا بد للفلك من ارادة كلية عقلية ، فله نفس ناطقة ، مثل الانسان (٢) وان كانت في جوهرها ومرتبها من الوجود افضل مما لا يمكننا الاطلاع على قدر التفاوت فيه والاشبه ان نسبة نفوسها الى نفوسنا في الشرف ، كنسبة ابدانها الى ابداننا في هذا .

وليس حال الفلك مثل حال الانسان في الحركة ، لان للانسان خطوات تعين ارادته الجزئية للحركة ، من حد الى حد بها . وان اوضاع الفلك متشابهة وما يفرض فيه منتهى حركة جزئية من النقط ليس هو باولى من نقطة اخرى لكننا تختلف حدود حركته بقياسه الى غيره كتريعه وتسديسه (٣) .

وقد بنى مذهب الدروز في كثير من تعاليمه على مذهب الفيض متخذين من مصطلحاته رمزا لائمهم (٤) .  
هذا وقد نص الفزالي على ابطال فكرة العقل الاول ، لان الله عقل نفسه اما الاول

---

( ١ ) تذهب الرواقية الى تقرير وحدة العالم الناتجة عن تأثير ما فوق القمر فيما تحته ، ويشمل هذا الاحداث الجزئية والعامية . وهذا لا يبعد عن فكر ابن كمونة هنا . راجع - د . نجيب بلدي : تمهيد لتاريخ مدرسة الاسكندرية ص ٩١ - ٩٢ .

( ٢ ) اهتم اخوان الصفاء ايضا بتوضيح العلاقة بين الانسان والكون كاشفين من ثروة هائلة من العلاقات بينهما كما يبدو في رسالتهم « الانسان عالم صغير » وانظر شيدر : نظرية الانسان الكامل ص ٣٦ ( ٣ ) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٣٦ - ٣٣٨ . هذا وقد ذهب اخوان الصفا ، ايضا الى ان هناك تلازما بين وجود العالم وبين فيض الاله عليه - رسائل اخوان الصفا ٣ : ١١٨ ط . مصر ١٩٢٨ .

Hitti : The origins of Drazee PeoPle and religion  
P. 35 Colombia , 1928.

فقد عقل الله وعقل نفسه : « ومن قنع ان يكون قوله في الله تعالى راجعا الى هذه الرتبة فقد جملة احقر من كل موجود يعقل نفسه ويعقل غيره » (٤) .

وعند ابن تيمية ، اخوان الصفاء من الملحدين ، لاتباعهم القدماء في مسألة العقول هذه ذاهبا الى ان هذا امر ينكره الاسلام (٥) .

وفي الفكر الحديث ترى التجريبية قد اعتبرت مذاهب الفيزش شاطحة في الاوهام (٦) .

---

(٤) تهافت الفلاسفة ص ١٤٦ ط ٢ .

(٥) ابن تيمية : تفسير سورة الاخلاص . ص ٥٨ ط ١ .

(٦) الموسوعة الفلسفية المختصرة . ص ١١١ وما بعدها .





القسم الثاني  
الطبيعية



## أهم المفاهيم الفلسفية

### ١ - الوجود والعدم :

يرى ابن كمونة أن الوجود لا يمكن تحديده ، لأنه أولى التصور ، ولا شيء أعرف منه حتى يعرف به . وقد أخطأ من رام بيانه . فقولنا : حقيقة الوجود أن يكون فاعلا أو منفعلا ، فيه أخذ الشيء في تعريف نفسه ، فإن الفاعل والمفعول يؤخذ في تعريفهما الوجود مع زيادة واستفادة .

ولا يجوز أيضا تعريف الوجود بأنه هو الذي ينقسم إلى حادث وقديم ، لانهما لا يعرفان إلا بالوجود مأخوذا مع سبق عدم ، أو لا سبقه . ويجب أن يؤخذ في تعريفه الفاظ ترادفه مثل الذي وما . كما يقال : هو الذي هو كذا ، أو هو ما ينقسم إلى كذا .

وهناك الشيئية وهي أعم من الوجود باعتبار أن المقول الذي يمتنع أو يمكن لكنّه معدوم ، هو شيء في العقل ، لأن له صورة عقلية ، مع أنه ليس له وجود . ويصح هذا الاعتبار إذا حصص الوجود بما في الاعميان .

وباعتبار آخر فإن الشيئية أعم من الوجود من وجه ، لأنها تقال عليه وعلى الماهية المفروضة له . وقد تكون اخص منه من وجه من حيث أن الوجود يقال على الماهية المخصصة ، وعلى اعتبار الشيئية اللاحقة بها ، لأن لها وجودا ولو في الله .

وباعتبار ثالث نرى أن الوجود والشيئية لفظان مترادفان ، ينقسم معناه إلى : عيني وذهنى . وإذا أطلق الوجود يراد به المعنى غالبا . والوجود في الاعميان هو نفس الكون في الاعميان والا تسلسل إلى غير النهاية .

ولا يحمل الوجود على ما تحته حمل مواطاة ، بل حمل تشكيك ، فإن وجود العلة أقوى من وجود المعلول وأقدم ، وكذلك وجود الجوهر بالنسبة إلى وجود العرض ، وهكذا .

ومن المؤكد ان مفهوم الوجود مفهوم واحد ، والا ما استكنا الحزم بصدقة على كل موجود من الموجودات ، ولا الحزم بانه متى كذب المدم على شيء ، صدق الوجود عليه ، لاحتمال كذبهما معا .

ومن الواضح دون برهان ان تصور كون الوجود امر بديهي ، وكذلك كونه مفهوما واحدا ، ومقولا بالتشكيك . وما ذكر في بيانه انما هو تنبيه لابرهان .

والوجود يوجد في النفس بوجود ، اذ هو كسائر المعاني المتصورة في اللذهن والذي في الاعيان منه هو موجود ما وليس تعين كل وجود بموضوعه فقط ، كتمين العمرة مثلا بموضوعها . لكن كل وجود يتخصص بما يجرى مجرى الفصل ، ثم يقتصر بالموضوع .

ومما يجب تقريره هنا ان الوجودات معان مجهولة الاسامي ، لكن يلزم الجميع في اللذهن الوجود العام ، ولو لم يكن الوجود من المحولات العقلية والصرفية ، لكان اما مجرى الماهيات او غيرها . لكن الوجود اذا كان حاسلا فهو موجود .

فقد تبين ان الوجود والشئ من المقولات الثواني المستندة الى المقولات الاولى ، وليس في الموجودات موجود هو وجود او شيء ، بل الموجود قد يكون ملكا او انسانا او غيرها .

وينقسم الموجود الى ماهو موجود لذاته وبذاته ، وذلك هو الموجود الذي لايقوم بغيره ولاسبب له . وهو الواجب لذاته والى ما هو موجود لذاته ولا بذاته وهو الذي يقوم بذاته ، وله سبب يوجبه ، وهذا هو الجوهر ، والى ما هو موجود وهو العرض . وقد ينقسم الى ماهو بالذات ، والى ما هو بالعرض .

والموجود بالذات ، هو كل ماله حصول في الاعيان مستقل : جوهر او عرضا فان وجود العرض ليس هو بعينه وجود محله ، فقد يوجد المحل بدون عرضا بعينه ثم يوجد ذلك العرض فيه كجسم لم يكن اسود ثم صار كذلك .

والموجود بالعرض كالمدييات : مثل السكون والعجز . ويقال اقشء ما : انه موجود في الكتابة او في اللفظ وهما مجازان ، من ان الكتابه غالبا ما تدل على اللفظ واللفظ يدل على الوجود الذهني الدال على الوجود العيني .

ومن الدلائل على الوجود الذهني تصور أشياء ممتنة الوجود كاجتماع  
ضدين ، او غير موجودة في الاعميان كالقمر المنخسف دائما ، والاسنان الكاتب  
دائما وكجبل من ياقوت . فاجتماع الضدين في الدهن ليس ممتعا ، وانما المتنع  
اجتماعهما في الخارج . فلا تضاد بين الحرارة الذهنية والبرودة الذهنية ، بل  
التضاد بين حرارة وبرودة خارجيتين . ولا يلزم من حصول السخونة والبرودة  
ان يكون الدهن متسخا ياردا ، لعدم قابليته لذلك وغيره .

وللعدم تعدد وتميز في الدهن ، فان عدم العلة يوجب عدم المعلول ، وعدم  
المعلول لا يوجب عدم العلة ، وكذا الشرط والشروط . والمعدم المطلق وهو الذي  
لا صورة له في الدهن والخارج ، لا يمكن الاخبار عنه . لكن له صورة في العقل  
وهو ايضا مقابل للوجود الدهني والخارجي جميعا .

ولا عناد بين عدم المطلق وبين الوجود في الدهن ، ولذا لا يلزم مما سبق  
صدق المتقابلين على شيء واحد ، فالتى يصدق اما عدم مطلق او لا عدم  
مطلق . ومفهوم يتمثل في الدهن ، ويصير صورة شخصية يعرض لها وجود  
ذهنى مشخص .

واذا كان الوجود ثابتا في الدهن او غير ثابت فيه فاللاوجود قسم  
الوجود من حيث انه معدوم : فليس لالهوية هوية ، والمسلوب عنه الوجود هو  
الموصوف فقط .

ولا يعاد المعدوم بعينه مع جميع عوارضه المشخصة له ، لان بين المعاد  
والمستأنف وجوده فرقا لكن لابد من هذا الفرق . ولا يشار الى المستأنف  
اليه بهذا .

ولا يجوز إعادة المعدوم ، والا كان كل مستأنف معادا ، ولكان كل معدوم  
موجود الهوية في حال علمه . وان التى بعد علمه نفى محض ، واعادته تكون  
بوجود عينه الذى هو المبتدأ في الحقيقة . وليس استمرار التى وبقاؤه ، هو  
وجودات متعاقبة ، بل هو وجود واحد في زمان واحد متصل (١) .

## ٢ - الماهية :

ويذهب ابن كونة الى ان لكل شىء حقيقة هو بها هو ، متغيرة لجميع ماعداها لازما أو مفارقا .

فالانسانية من حيث هى انسانية ، لا تدخل في مفهومات : الوجود والعدم والوحدة والكثرة ، والعموم والخصوص . فلو دخل الوجود الخارجى في مفهومها مثلا ، لما كانت الانسانية الموجود في الذهن فقط انسانية ، ولو دخل العدم فيه لما كانت الانسانية الموجودة انسانية ، وكذا لو دخل فيه العموم لما كان زيد انسانا .

والانسانية من حيث هى انسانية ليست الا الانسانية فقط ، فلو ضم اليها الوجود صارت موجودة ، او العدم - ذهنا - صارت معدومة .

وقس عليه حال الوحدة والكثرة ، والكلية والجزئية وغير ذلك ، حيث لا يصدق عليها احد هذه الاشياء الا بأمر زائد عليها . وكونها انسانية فهو بذاتها فلا يصح أن يقال : السواد مثلا اسود ، بل سواد ، حيث ان السواد فيه ليس بأمر زائد .

ويقال للماهية من حيث هى هى ، الماهية ، دون اشتراط شىء ، وللماهية المجردة من اللواحق ، الماهية بشرط لاشىء . والانسانية موجودة بالاعتبار الاول ، في الاعيان ، لان هذا الانسان موجود ، والانسانية ذاتية مقومة لهذه الانسانية فتكون موجودة .

والانسان حسب الاعتبار الثانى ، وهو شرط لاشىء ، لا وجود لها في الاعيان ، ولاني الاذهان ، فكل وجود ذهني او خارجي لاحق من اللواحق ، وقد فرضت مجردة عن الجميع ، غير ان المجردة عن اللواحق الخارجية وحدها الموجود في الذهن .

وليست الانسانية الخارجية واحدة بعينها موجودة في كثيرين ، والا لكان الواحد المعين في الحالة الواحدة تصدق عليه الاشياء المتضادة ، كالابيض والاسواد والعالم والجاهل . واذا كانت انسانية زيد غير انسانية خالد فانهما يشتركان في مفهوم الانسانية .

والانسانية لا تقتضى الوحدة ، لكن هذا لا يلزم منه الكثرة . وان للطبيعة التى فى الدهن هوية ايضا ، لانها من جملة الموجودات ولها تخصص بأمور مثل : حصولها فى الدهن ، وعدم الاشارة اليها ، وعدم قبولها الانقسام الى غير ذلك . وهناك ما يطلق عليه « ما قبل الكثرة » وهو ان يتقدم الكل على بعض جزئياته الواقعة فى الاعيان ، كما لو تصورنا صورة ثم اوجدنا فى الخارج صوراً على مثالها .

كما ان هناك ما يسمى « ما بعد الكثرة » وهو ان يتأخر الكل عن الجزئيات كالصورة المستفادة من الجزئيات الخارجية ، فاذا راينا زيدا حصل فى اذهاننا معنى الصورة الانسانية ، مبراة من اللواحق . واذا ابصرنا بعد ذلك خالدا والصورة باقية فى اذهاننا لم تقع منه صورة أخرى .

ولا يجوز لكثرة الطبيعة الكلية فى الاعيان الا بتمييز ، فلا يكون مثلاً سوادان الا بسبب جسمين تكثر بهما او بسبب حالين .

وفى هذا الباب ما يسمى « الاتمية والانقصية » (١) كالتقدير التام والمناقص اذ لا يزيد احدهما على الآخر ، الا بنفس التقديرية ، فالتمييز غير الشخص .

ويجوز امتياز كل واحد من الشيئين بصاحبه ، ولا يلزم منه دقة ، اذ كل واحد يمتاز بذات الآخر ، لا بامتياز ، فبنوة الابن موقوفة على ذات الاب ، وابوه الاب موقوفة على ذات الابن ، وما يلزم هنا أى دور .

ولا بد من وجود البسائط والا انعدمت المركبات ، ولا يمكن ان يكون كل واحد من اجزاء المركبة محتاجاً الى الآخر فى الهيئته ، لانه دور ، ولا ان يكون كل واحد غنياً عن الآخر ، والا لما حصلت منهما ماهية مركبة .

وليس تقييد الكلى العقلى ، بالكلى العقلى موجباً لطبيعية ، فان الانسان الكلى فى العقل اذا قيد بانه ابن فلان ، الذى صناعته كذا ، وهو اسود طويل ، وغيرها من القيود ، فانه لا يحصل منها فى العقل الانسانى كلى متصف بتلك الصفات الكلية .

---

( ١ ) نسبة الى افضل التفضيل : اتم ، واتقص .

وان وجود الانسان باعتبار الخارج ، متقدم على الحيوان ، الذي هو الجنس ، لان الانسان اذا لم يوجد لم يعقل له شيء يعمه ويمم غيره . مع ان وجوده في العقل هو المتقدم بالطبع ( ١ ) .

## ٢ - الوحدة والكثرة :

يعرف ابن كمونة الوحدة بأنها تعقل العقل لعدم انقسام الهوية ، وهي ايضا مفهوم زائد ذهنى لوجود له في الاعميان ، والا كانت شيئا واحدا من الاشياء فلها ايضا وحدة . ولا يقال وحدة واحدة ، ووحدات كثيرة .

ولا تكون الكثرة ايضا الا ذهنية ، ولكن يبدو ان العقل اذا جمع واحدا في الشرق الى واحد في الغرب لاحظ الاثنينية ، واذا علم جماعة كثيرة اخذ منهم ثلاثة او اربعة او خمسة ، بحسب ما يقع النظر اليه وفيه بالاجتماع ، الى غير ذلك .

وان قيل الواحد على كثيرين ، كانت جهة وحدته غير جهة كثرته ، وقد تكون تلك الوحدة مقدمة لتلك الكثرة او لا تكون .

والشركة في الفصل هي الشركة في النوع ، لكن الاعتبار مختلف ، فان لم يقل الواحد على كثيرين ، فهو الوحدة ان لم يكن قابلا للقسمة ولم يكن له مفهوم وراء انه غير منقسم . وان كان له مفهوم غيره ، فان كان له ونسج ، فهو النقطة ، والا فهو الواحد المطلق .

وان قيل القسمة دون ان ينقسم بالفعل ، فهو الواحد بالاتصال ، وان انقسم كان مركبا حقيقيا ان لم تكن اجزائه متمايزة بالتشخص ، والا فهو الواحد بالاجماع .

وقد تكون الوحدة طبيعية كالبلدن الواحد ، او صناعية كالسرير الواحد او وضعية كالدرهم الواحد . ويطلق على الاتحاد في الجنس مجانسة ، وفي النوع مشاكلة ، وفي الكم مساواة ، وفي الكيف مشابهة ، وفي الوضغ مطابقة وفي الاضافة مناسبة ، وفي اتحاد وضع الاجزاء موازاة .

---

( ١ ) اللجديد في الحكمة - من لوحة ٢٦٤ - ٢٦٦ .



والواحد من كل وجه هو الحقيقي الذى لا ينقسم ، اما سواه فـان  
الواحد مقول على ما تحته بالثشكيك . والواحد بالشخص اولى بالوحدة من  
الواحد بالنوع ، والذى يقابل الهو هو ، يسمى بالغيرية ، اما الثلان فهما  
التشاركان في حقيقة واحدة . فالانسان والفرس مختلفان مع ان جسميهما  
متماثلان .

وقد يكون الواحد تاما ، وهو الذى لا امكان للزيادة فيه ، كخط الدائرة  
وقد يكون ناقصا ، وهو الذى يمكن فيه ذلك كالخط المستقيم (١) .

#### ٤ - الوجوب والامكان والامتناع :

من البدهى ان الانسان حيوان ، ويمكن ان يكون كاتبا ، ويمتنع ان يكون  
حجرا . وهذا العلم حاصل لكل انسان عاقل ، حتى ولو لم يمارس شيئا من  
العلوم أصلا تصورية او تصديقية ومن رام تعريف الوجوب والامكان فقد  
أخطأ ، كقولهم : ان الممكن هو غير الضروري ، واذا فرض موجودا لم  
يعرض منه محال .

والضرورى هو الذى لا يمكن ان يفرض معدوما ، اما الذى يفرض بخلاف  
ما هو عليه فهو محال . فالمحال هو الضرورى المدم والذى لا يمكن ان  
يوجد .

والامتنع هو الذى لا يمكن ان يكون ، وهو الذى يجب الا يكون . والواجب  
هو الامتنع الا يكون ، او ليس بممكن الا يكون . والممكن هو الذى ليس بامتنع  
ان يكون ، والا يكون والذى ليس يوجب ان يكون او لا يكون .

ويرى ابن كونة ان هذا كله دور ظاهر ، وكان الاولى ان يكون الوجوب  
مقصورا على انه تأكد الوجود ، والوجود أعرف من المدم ، لان الوجود يعرف  
بلذاته ، ويعرف المدم بوجه ما بالوجود .

وكل من الوجوب والامكان والامتناع ، اذا نظر في وجوده او امكانه او  
جوهرته او عرضيته ، لم يكن بذلك الاعتبار امكانا او وجوبا او امتناعا لشيء  
بل هو عرض في محل هو العقل وممكن في ذاته .

---

( ١ ) الجديد في الحكمة - من اللوحة ٢٦٧ - ٢٦٨ .

وقد يكون الممكن ممكن الوجود في ذاته ، وقد يكون ممكن الوجود لشيء ويعرض الامكان للماهية اذا اخلت ، مع قطع النظر عن وجودها وعدمها وعلتها وكل من الوجوب والامتناع مشترك بين ماهو بالذات ، وما هو بالغير وكل واجب بغيره ، او محتج بغيره ، فهو ممكن في ذاته . وكما يفترق الممكن في وجوده الى السبب ، كذلك هو مفتقر حالة بقائه الى السبب . الى غير هذا من التفصيلات التي ذكرها ابن كونة والتي نفضل تركها للكتاب نفسه (١) .

## ٥ - التقديم والحدوث :

يلزم ان كونة ان الحدوث في اصطلاح الجمهور هو : حصول الشيء بعد عدمه في زمان مضي . وان التقديم ما يقابله وعليه فليس الزمان حادثا والا لكان وجوده مقارنا لعدمه . اما الخواص فهم يطلقون لفظة الحدوث قاصدين بها احتياج الشيء الى غيره ، سواء دامت حاجته ام لم تدم ، ويسمى هذا بالحدوث الذاتي .

والقديم المقابل له (٢) ، لا يصدق الا على واجب الوجود فقط ، وهو الذي يحقق الحدوث الذاتي .

وللتقديم والتاخر معان كثيرة : فقد يكونان بالزمان ، كالاب وابنه ، او بالذات كحركة اليد والمفتاح ، او بالطبع كالواحد والاثنين ، او بالمرتبة كالصف الاول والثاني ، او بالشرف كالعلم والمتعلم .

( ١ ) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٦٨ - ٣٦٩ .

( ٢ ) بمراجعة الوصف بالتقديم في القرآن لانجده مسندا الى الالهية بسل الغريب انه ينسب الى شيء تافه « كالمرجون القديم » سورة يس او شيء مستقيم كالضلال سورة يوسف « تالله انك لفي ضلالك القديم » ، فاذا استشرنا القواميس اللغوية لم نضعفنا بالفكرة التي نادى بها الفلاسفة ونجد القرآن الكريم يستعمل في سياق قدم الاله العبارة الاشمل في قوله تعالى « هو الاول والاخر والظاهر والباطن » وهذا من الناحية المنطقية غير جائز قد ورد كذلك ليؤكد ان الالهية فوق المقابس البشرية او النقلية وهذا اولى في مقام تنزيه الاله

وهناك فارق بين التقدم بالذات ، والتقدم بالطبع ، وهو ان الذى بالذات يجب من التقدم وجود المتأخر ، والذى بالطبع يلزم من عدم المتقدم عدم المتأخر دون ان يلزم من وجوده ، كتقدم صورة الكرسي عليه . وما هو بالترتبة منه رتبى طبيعى ، وهو كل ترتيب في سلاسل حسب طبائعها ، لا بحسب الاوضاع كالوصفات والصفات ، والعمل والمعلولات ، والاجناس والانواع . ومنه رتبى وضعى كالامام والمأموم .

ومن خاصية ما بالترتبة ان ينقلب متأخره متقدما ، بحسب اخذ الاخذ غير ان التقدم الحقيقى من هذا هو ما كان بالذات او الطبع مع اشتراك كليهما في تقدم ذات شئ على ذات الاخر .

ومع شهرة التقدم الزمانى فانه راجع اليهما ، حيث ان التقدم والتأخر في الاب والابن بالقصد الاول ، هو لزمانى الشخصين . واما لذاتيهما فبالقصد الثانى .

وان تقدم الزمان على الزمان ليس بالزمان ، لانه لا يوجد زمان للزمان ، بل هو تقدم بالطبع .

ويرجع الرتبى الوضعى الى الزمانى ايضا ، وله مدخل فيه ، مثل : بلد كذا متقدم على بلد كذا ، اى : ان زمان الوصول الى ما اخذ متقدما قبل زمان الوصول الى ما اخذ متأخرا .

ويتعلق الرتبى الطبيعى بالزمان ، حيث انه اذا وقع الابتداء من احد الطرفين فليس الابتداء مكانيا ، بل بحسب شروع زمانى . والذى بالشرف فمجازى ، فان الفضيلة لو لم تكن سببا لتقدمه في المجالس ، لما سمي متقدما فهو بالذات تقدم مكانى او زمانى ، ويرجع المكان الى الزمان ، ويرجع الزمان الى التقدم بالطبع . فلا تقدم وتأخر بالحقيقة الا بالذات او بالطبع .

وليس كل شيئين خاليتين من التقدم والتأخر الزمانيين هما معا في الزمان فان الاشياء التى وجودها غير زمانى ليس بينها تقدم وتأخر بالزمان ، مع الجديد في الحكمة

أن معيتها ليست زمانية ، وعليه فلا يصح وجود شيئين هما معا في المكان من جميع الوجوه ، مع جواز ذلك في الزمان .

فالتقدم والتأخر الحقيقيان . هما اللذان يحسب استحقاق الوجود .  
وان كل موجود عن غيره لا يستحق الوجود بحسب الخارج . لو انفرد عن ذلك الغير تكونه قبل ان يكون له وجود قبله بالذات ، وهذا هو الحدوث الذاتي وهو اولى من الزمان .

وللحادث إمكانان : احدهما الامكان العائد الى ماهيته ، والاخر الاستعداد التام ، وهو سابق عليه زمانيا ، فلا بد لكل حادث زمني من سبق حادث اخر كذلك ، ليكون كل سابق مقربا لليلة ، ليتخصص الاستعداد بوقت دون وقت وحادث دون حادث ، والمادة هي المحل ، وعليه فكل حادث زمني مسبوق بمادة وحركة .

ويختلف الاستعداد السابق على الحوادث ، بالتقرب والبعد فانه ليس استعداد العناصر ، لان يكون انسانا ، مثل استعداد النطفة كذلك .

ولا يكون للفاعل قدرة على الفعل ، ان لم تستعد المادة لقبول الشيء ، مثلما لا يكون له قدرة على ايجاد الحياة في الحجر ، لعدم صلاحيته لهـذه الحياة .

والامكان لا يقتضي من حيث هو رجحان احد طرفي الممكن .  
وليس فيه قرب وبعد ، ولا هو امر موجود في الخارج ، والاستعداد عكس هذا .

فالحادث معنى مقبول هو صفة تحصل في العقل عند تعقل الوجود ، والوجود المترتب عليه في العقل ، والمتصف به من الماهيات لا يكون موصوفا بوجود وحده ، فلا يكون موجودا في الخارج بل في العقل .

وقد نبه ابن كونة على أن لفظة الحدوث في كتابه هذا يراد بها عند الاطلاق ، الحدوث الزماني لا الذاتي (١) .

---

( ١ ) الجديد في الحكمة - لوحة ٢٧٠ - ٢٧١ .

## ٦ - العلة والمعلول :

يشرح ابن كونة معنى العلة والمعلول قائلا بان العلة هي ما يتوقف عليه وجود المعلول ان كانت علة لوجوده ، او عدمه ان كانت علة لعدمه .

وقد تكون العلة تامة وهي مجموع ما يتوقف عليه الشيء ويجب بها وجوده ، والناقصة ما ليست كذلك .

والتامة تشمل الشرائط وزوال المانع ، فاذا لم يزل المانع يبقى الوجود ممكنا . وان كانت نسبته اليه امكانية ، دون ترجيح عليه ولا معلولية .

ومعنى دخول المدم في العلية ، ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول لم يصادفه حاصلا دون عدم المانع .

وتقدم العلة على معلولها هو تقدم ذاتي لازماني . فالمعلول حال بقاءه ، لو كان معللا بعلة تامة ، كانت موجودة قبله ، بحيث تكون علة حال وجودها موجبة لوجوده بعد عدمها . ويلزم من هذا امور كلها باطلة .

ومما يبطل هنا ، اعطاء قوة العلة للمعلول في الزمان السابق فيبقى بها المعلول فيما بعده من الزمان ، حيث ان تلك القوة لها وجود ممكن ، فيفتقر الى مرجح .

وان الممكن الوجود لا يخرج وجوده عن امكانه الذاتي ، فلا يكون موجودا دون مرجح . وان توقف الترجيح على الزمان الثاني ، لم يكن المرجح الذي هو العلة التامة ، علة تامة ، والا كان اختصاص الترجيح به دون الزمان الاول ، تخصيصا بلا مخصص .

ولو تقدمت العلة التامة على معلولها زمانا ، للزم حصول الرجوع مع عدم الترجيح . على ان الفطرة السليمة تائب ذلك ، فالبناء اما يبقى بعد وجود البناء لكون البناء علة لحركة الاجزاء بعضها الى بعض ، فالذي بقى هو تماسك الاجزاء . وهو معلول المنصر لا للبناء . ولم يصح هذا مع بقاء التماسك المذكور .

وقد يكون للشيء علة وجود ، وعلة أخرى للثبات ، وقد تكون علتها واحدة ، مثل : القالب المشكل للعاء ، المتى الشكل بنقائه معه . فاذا عدت علتا الوجود والثبات فلا تصور للوجود .

وليس معنى تأثير العلة في المعلول انها تعطيه وجودا ثانيا حال وجوده ، بل معناه ان وجوده في حال اتصافه بالوجود ، انما هو بوجود علته .

ولا يفتقر الوجود المعلول الى علته ، من حيث هو موجود كذما كان ، بل معناه ان وجوده في حال اتصافه بالوجود ، انما هو بوجود علته

ومن غير الجائز اجتماع علتين تامتين على معلول واحد بالشخص ، والا وجب بكل منهما ، وهذا يقتضى استغناءه عن الاخرى ، فلو وجب بهما معا لاستغنى عنهما معا .

وقد يجوز هذا في المعلول التوى ، حيث يوجد بعض افراده بعلة ، وبعضها بعلة اخرى ، فالحرارة يملل بعض اجزاها بالنار ، وبعضها بالحركة ، وبعضها بالشعاع .

وعلية عدم الممكن هي عدم علته التامة ، لانه لو كان عدمه لذاته ، لكان ممتنع الوجود ، لامكنه ، فهو اذن لغيره . ولا يكون معلول الشيء علة له من الوجه الذى به كان معلولا له ، على جهة الدور ، سواء كان معلولا قريبا او بعيدا ، وذلك لتقدم العلة على المعلول بالوجود تقدما ذاتيا .

وان تسلسل الملل التامة الى غير النهاية محال ، وكذلك كل امور مترتبة موجودة معا بالزمان . وجميع العلولات محتاجة الى غير معلولة ، والا لكانت من الجملة . وبذلك العلة تنقطع السلسلة وتنتهى . كذلك فانه لولا زيادة مراتب الملل بواحدة ، لارتفع وجوب التقدم والتاخر اللازمين للعلية والمعلولة وهكذا يكون حكم جميع الاشياء التى هي موجودة كلها في زمان واحد ، ولها ترتيب طبيعى ، كالوصفات والصفات .

ويتحدث ابن كونة عن العلة الواحدة من حيث معلولاتها ومن حيث انوارها فيرى ان العلة الواحدة بالوحدة الحقيقية من جميع الوجوه ، لا يجوز ان

يصدر عنها أكثر من واحد ، لأنه لو جاز صدور شيئين عنها لوجب اختلافهما بالحقيقة ، أو بالشدة والضعف أو بامر عرضي ، والا لم تصور الاثنينية فيهما .

لكن البشر مع اختلاف الجهات فيهم لا تتكرر أفعالهم ، الا لتكثير ارادتهم وأغراضهم ، وبارادة واحدة واعتبا رواحد لا يحصل الا شيء واحد .

ولا مانع ان تصدر الاشياء الكثيرة عن الواحد الحقيقي ، اذا كان بعضها صادرا عنه بتوسط صدور بعض .

وان كل علة مركبة فعملولها ايضا مركب ، والا كان محالا . وكذلك لا يصح ان تتساوى العلة في وجودها مع المعلول ، لان الترتيب الطبيعي يوجب وجود العلة أولا . والمعلول في ذاته لا يجب له وجود ، وانما يجب له بالعلة .

وللعلة انواع : فقد تكون العلة قريبة او بعيدة ، وعامة او خاصة ، وكلية او جزئية ، وقد تكون بالذات او بالعرض ، والقوة او بالفعل ،

ومن امثلة ذلك ان المغونة علة قريبة للحمي ، والاحتقان مع الامتلاء علة بعيدة لها ، وان الصانع للبيت علة عامة ، والبناء له علة خاصة وهي كلى وهذا البناء له جزئي الى غير ذلك .

ولا يمكن للفاعل ان يعطى الوجود الا بعد تشخصه ، لانه لا يوجد الا وان يكون شخصا ، ولا يصدر عنه الوجود الا اذا كان موجودا .

واذا تادى السبب الى السبب دائما أو أكثر ، فهو الغاية الذاتية ، وادى كان متساويا أو اقل ، كانت الغاية اتفافية . مثل من خرج الى السوق لشراء سلعة فقط فلقى غريمه ، فالشراء غاية ذاتية ، والظفر بالغريم اتفافية .

وان الامور الاتفافية كانت كذلك لدى من يجهل اسبابها . اما اذا قيست الى مسبب الاسباب ، والى الاسباب المكتنفة كلها ، فلا موجود بالاتفاق البتة .

والعلة الغائية في حقيقتها متمثلة في نفس الفاعل ، كتمثل فاعل البيت الاستئنان به ، وهي العلة . والواقع في الاعيان كالا ستئنان به في الخارج .

فهو معلول الفعل لاعلته . وليس من شرط الغاية الروية ، فان الروية لا تجعل الفعل دائما به ، وان الغاية اللازمة للفعل هي بالضرورة لا بفعل فاعل .  
فالكاتب الماهر يتبدل وروى في كل حرف ، وكذلك الخارب بالعود .

وان غاية فعل الفاعل بالاختيار هي التي تسمى غرضا ، وهو اخص من الغاية المطلقة ، وكل من فعل لغرض فهو ناقص الذات . وان حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه امر مطلوب بذاته مطلقا ، وعنده نفس الغايات لا محالة .

وقد يكون الفعل جزافا ان كان مبدؤه تشوقا تخيليا ، مثل العيب بالمحبة وان كان مع مزاج فهو القصد الضروري ، كالتنفيس ، وان كان تشوقا مع ملكة نفسانية داعية غير محوجة الى روية . فهو المادة .

اما ان كان المبدأ شوقا تخيليا ، وروية ، وتادى الى الغاية ، فليس عسفا لكن لابد من شوق وتخييل في هذه الامور كلها ، حتى العيب بالمحبة . وكذلك فان الساهي والتائم يفعل فعلا ما ، ولا يخلو عن تخيل لذة او زوال حالة مملولة . (١)

#### ٧ - الجوهر والعرض :

الجوهر كما يحدده ابن كونة في كتابه هذا هو : ما قام بذاته ، والمرضى ما عداه اما في اصطلاح الجمهور ، فالجوهر ما هية اذا وجدت في الاعيان ، فان وجودها لاني موضوع . والمرضى ماهية ، وجودها في موضوع ، وهو المحل المستغنى في قوامه عما يحل فيه . فالكائن في محل ، هو الكائن في شيء ، لا كجزء منه شائما فيه بالكلية مع عدم جواز مفارقتها له ، فالبنوع اذن اخص من المحل .

وتكون بعض الجواهر في محل ويسمى هذا الجوهر صورة ، ويسمى محله هيولى ومادة . فالصورة والمرضى داخلان تحت الحال ، والموضوع والمادة داخلان تحت المحل .

والشيوع والجامعة بالكلية ، وعدم جواز الانتقال في شرح الكائن في المحل ، هو قرينة يفهم منها المقصود بلفظة في المستعملة فيه . وليس كجزء .

---

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٧١ - ٢٧٥



احتريز به عن مثل كون الحيوانية في الانسان ، فهذه ليست باجزاء على الحقيقة ، بل هي كالاجزاء .

ولا يتحقق الوجود الشخص للعرض الا بما يحل فيه ، ولذا لا يمكن انتقاله عنه الى محل آخر ، ولا ان يوجد مفارقا له ، كيف كان .

وقيام العرض بالعرض جائز ، وهو كاستضاءة سطح الجسم ، وكون البطء في الحركة .

وللجوهر هنا اقسام ، فهو اما واجب الوجود لذاته ، وهو الواجب الوجود ، او لا يكون كذلك ، وهو الممكن الوجود .

وللعرض ايضا اقسام ، منها انه اما ان يتصور ثباته لذاته او لا يتصور ثباته لذاته (١) .

وفي هذا الموضوع تفريعات كثيرة لم نر التطويل بذكرها ، لان معانيها واردة في موضوعات اخرى .

## ٨ - اقسام الاعراض الوجودية والاعتبارية :

### اولا : المقادير والاعداد :

يورد ابن كمونة اقسام المقادير الثلاثة : الخط والسطح والبعد التام ويطلق عليها الجسم التعليمي ، فالخط لا يعتبر فيه العرض والعمق ، لكن هو طول . والسطح طول وعرض ، دون عمق ، والبعد التام طول وعرض وعمق . وكل من هذه المقادير قد يتبدل على جسم واحد ، مع ثبات الجسم على حالة واحدة . فان قطعة من التسميع اذا شكلت بأشكال مختلفة ، يزداد طولها تارة ، وينقص اخرى ، وكذا عرضها وعمقها ، مع ان جسميتها هي هي .

ويكون كل من الخط والسطح والعمق عرضا في الجسم ، ومجموعها وهو البعد التام ، عرض ايضا ، فلا يتقوم جوهر بمجموع اعراض لا مقوم له سواها . على انه لا وجود لشيء من هذه الامتدادات ، في الاعيان على

---

(١) المصدر السابق - من لوحة ٢٧٥ - ٢٧٧ .

استقلال . فالخط لو وجد ميبا لكان ما يلاقى منه جهة السطح ، غير ما يلاقى الجهة الاخرى ، فينقسم في العرض . ولو وجد السطح عيبا ايضا لكان الملاقى منه لجة الجسم غير الملاقى منه للجهة الاخرى . فينقسم في العمق والبعد التام ، ولو قام بنفسه دون مادة لكان هو الخلاء المحتج . ذلك اننا لو تخيلنا الثخن مثلا من غير الثقثات الى شيء من المواد ، لكان ذلك بعدا تاما هو الجسم التعليمي . وقد يكون سطحا تعليميا اذا تخيلنا سطحه مناويا دون الالتفات الى لون او ضوء .

واما السطح والخط التعليميان فانهما يتحصلان على استقلال وعلى تخيل ومن الثابت ان المقدار عرض ، وان السطح ليس هو فناء الجسم فقط ، كما ان النقطة ليست من المقادير ، ولذا يتناهى بها الخط .

ويعتبر العدد كما منفصلا ، اذ ليس لاجزائه امكان حد مشترك بين لافى عنده وقد تكون هناك كميات متصلة في انفسها وتعرض لها الوحدة والعددية .

والعدد من حيث هو عدد ، ليس له مشترك فيه . ولا يمكن ان يعرض فيه تركيب ووسط وطرف .

وان اخذ الواحد من حيث هو واحد ، لم يكن يحصل من اجتماع امثاله الا العدد ، وان اخذ من حيث انه انسان او حجر مثلا لم يمكن اعتبار نونها كميات منفصلة الا عند اعتبار كونها معدودة بالاحاد التى فيها ، فكيفيتها المنفصلة ليس الا لعدديتها فقط .

والدليل على عرضية العدد ، انه متقدم بالوحدات التى هى اعراض ولا يكون مجموع الاعداد جوهرا .

ومن الواضح ان الوحدة ، وان كانت مبدا العدد ومقومة له فليست بعدد ولا كم ، فان اقل العدد اثنان وهو الزوج الاول .

وان نسبة الوحدة الى العدد ليست كنسبة النقطة الى الخط ، لان الوحدة جزء العدد ، والنقطة نهاية الخط ، وليست بجزء منه ، والا لزم تركيب الخط من النقطة ، وهو معنى تركيب الجسم من الجواهر الافراد وهو ممنوع

ولكل نوع من انواع العدد وحدة ما ، يكون له باعتبارها لوازم وخواص مثل الزوجية والفردية والمنطقية وغيرها وهى ممتنعة الزوال .

وله ايضا اعتبار كثرة ، وهى نوعيته التى هو بها ما هو ، فليس العدد مما لا حقيقة له مطلقا ، فهو مما له حقيقة في الاعتبار الذهني وان لم يكن له حقيقة زائدة في الوجود الخارجى .

ويتقوم كل نوع من انواع العدد ، بالوحدات التى تبلغ جملتها ذلك النوع ، وتكون كل وحدة من تلك الوحدات جزءا من ماهيته . اما الاعداد التى فيه فهى غير مقومة له ، فليست العشرة مثلا ، متقومة بالخمستين . (١)

### ثانيا : الزمان :

يشرح ابن كونة معنى الزمان ، عن طريق تفرقه بين الانية والماهية ، فالزمان ، يمكن ادراكه بالذهن ، لكن بالرغم من ان انية الزمان ظاهرة ، فان ماهيته خفية .

وهو متصل في ذاته . لكنه غير قار الذات . وهو سابق على الحادث المتصل اتصال المقادير ، وليس له مفهوم غير اتصال الانقضاء .

اما المتقسم والمتاخر فهما لاحقان للزمان . ويلحقان غيره بسببه . ولا حاجة الى القول : اليوم متأخر من امس ، فان نفس مفهوميهما مشتمل على معنى هذا التاخر ، بخلاف العدم والوجود . ولا يصح تصور المجبة والقبلية والبعدية ، الا مع تصور الزمان ، لكنها لاؤخذ في تعريفه .

ومثل هذه الحركة سريعة او بطيئة ، لان السرعة تقطع مسافة أطول في زمان مساو او اقصر ، وتقطع مسافة مساوية في زمان اقصر . والبطيئة بخلاف ذلك .

---

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٧٧ - ٢٧٩ . هذا وقد رتب الحكماء السابقون الاعداد ، لتكون مراتب الامور الطبيعية بمطابقة لمراتب الامور الروحانية - التوحيدى : المنايا ١٢٦ وفي معالجة انحرف لمعرفة الخصائص والطباع ، او معرفة الاسرار العروجية ارجع الى - البيهقي / شمس المعارف - المقدمة وقارن : د . جعفر من التراث الصوفي ١ : ٣٦٦ .

، اذا اخذت القلبية والبعدة من حيث وقوعهما في زمان معين ، كان حكمهما حكم غيرهما ، في لحوق قلبية وبعدة اخرى يعتبرهما الدهن به ولا يختصان بزمان دون زمان فيصح تعقلهما في جميع الازمنة . وقد يكون - قبل - ابعد - من قبل - واقرب منه . لان القبلية ذات مقدار وهو غير ثابت .

وعليه فان ماهية الزمان انه مقدار الحركة (١) لا من جهة المسافة بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان .

وكل انسان يعلم من تأخره لامر ، ان امرائه ، وذلك الفائت هو الزمان وقد يراد بالزمان ايضا انه اعتبار التقدم والتأخر والقلبية والبعدة في الامور الموجودة ، والقدرة في الوهم .

والقبلية (٢) والبعدة متبستان بالنسبة الى الان الوهمي الدفعي وهو الزمان الذي حواليه وعليه فان الاقرب من اجزاء الماضي اليه بعد . والابعد قبل ، والمستقبل بخلاف ذلك .

وليس هناك للزمان مبدا زمانى ، والا كان له قبل لا يجتمع مع بعده ، وليس ذلك القبل نفس العدم ولا امرا ثابتا يجتمع معه ، فهو ايضا قبلية زمانية فيكون قبل جميع الزمان زمان ، وهو محال .

---

(١) لاحظ في فكرة الزمان ابرز قسمت الفكر الارسطى في هذه النقطة وهي الربط بين الزمان والحركة انظر ارسطو الطبيعة ج ١ ص ٤١٣ وقارن مقدمة منتهين من ترجمة لطفى السيد ص ٢١ و ٢١٩ . ونجد ابن سينا كذلك يرصد مفهوم الزمان في نطاق الحركة ايضا لانه يستنبطه من المقارنة بين الحركات المختلفة في المسافة الواحدة انظر الشفاء الفصل العاشر من المقالة الثانية عن الفن الاول في الطبيعات سر ٦٨ ، ٧٢ طبعة طهران .

(٢) في بعض الدوائر الصوفية يبلغ أحيانا بتصور قبلية - للقبل - اى يسبق زمان - على اقدم زمان متصور - ومنه قول الخلاج الخاص بوجود الحقيقية المحمدية - قبل القبل - انظر الطوايس ص ١٢ .

وليس الزمان واجبا لذاته . وما فيه من - الان - كالنقطة في الخط - طرف موهوم بين الماضي والمستقبل ، وبه تتمثل اجزاء الزمان بعضها ببعض ، ولا وجود لهذا الان الا في الدهن ، لانه ليس للزمان طرف .

وليس الان مقاما للزمان ، لكنه عرس حال فيه ، وهو حد مشترك بين ماضية ومستقبله . وليس الماضي معدوما مطلقا . بل هو معدوم في المستقبل والمستقبل معدوم في الماضي ، وكلاهما معدوم في الان . وليس السبب في التقدم والتأخر هو المسافة وحدها ، لكن للمسافة مدخل ما في ذلك .

وقد قسم الزمان الى اجزاء هي السنين والشهور والايام والساعات وغيرها ون اجزاء الزمان الدائم هي جزئيات الزمان المطلق ، فلا يتقدم جزء مفروض من الزمان على جزء آخر منه مقدما زمانيا ، بل تتقدم عليه بالطبع ، والسابق منهما شرط معد للاحق ، فالحركات هي سبب الحوادث ، والحركة حادثة وكل حادث له علة حدوث من الحركات فالحركة ، كذلك . فيقدم جزء من الحركة على جزء آخر طبيعي ، لا زمانى . مع انه ليس بعض اجزائها اولى بالعلية من بعض بل يرجع ذلك لامر خارج من فاعل محرك وقابل هو اجزاء المسافة .

وكما تقدر الحركة بالزمان ، كذلك يقدر الزمان بالحركة ، وكذلك تدل المسافة على الحركة والحركة على المسافة ، ويكفى في تحقق الزمان حركة واحدة وهي التي لا بداية لها ولا نهاية ، لتكون حافظة له ، وتقدر مسافة الحركات بمقدار الحركة الواحدة التي يقدر بها الزمان .

وكل ما هو علة للزمان تامه او ناقصة لا يكون في الزمان ولا معه ، الا في التوهم ، فالوهم هو الذى يقيس هذه الاشياء الى الزمانيات . ومن التجوز ان يقال ان السكون في الزمان او مقدر به ، فالجسم اذا قبل في الزمان ، فانما هو من جهة حركته .

وان نسبة الزمان الى الحركة كسبة الفراع الى المردوع ، فكوه ليس مقدرا للحركة لا يكون امرا زائدا على الحركة في الاعيان ، لكنه زائد بحسب الاعتبار الدهنى .

ومن المتنوع هنا ان ينتسب الزمان الى شيء بأنه حاصل منه ، الا اذا كان ذلك الشيء من الاشياء التى فيها تقدم وتأخر وماض ومستقبل وابتداء وانتهاء ، وذلك هو الحركة . وتلك المعية ان وجدت بقياس ثابت الى ثابت فهى السرد على انه لايتوهم امتداد في الدهر ولا في السرد ، والا كان مقدار الحركة والزمن كمعلول للدهر ، والدهر كمعلول للسرد ، فلولا دوام نسبة علل الاجسام الى مبادئها ، ما وجدت الاجسام فضلا عن وجود حركاتها . وكذلك لولا دوام نسبة الزمان الى مبدأ الزمان . ما تحقق الزمان وعلى هذا فان دوام الوجود في الماضى هو الازل ، وفي المستقبل . . هو الابد ، والدوام والطلاق يشمل الدهر والسرد . (١)

### ثالثا : الكيفيات التى هى كمال جوهر :

يرى ابن كونة ان الكيفيات المختصة بالكميات . هى التى لا يتصور هروضا لشيء ما الا بواسطة كميته . وهى تشمل ايضا الاستقامة والاتحاء ، والحلقة المركبة من اون وشكل .

وهناك ما يختص بالكمية المتصلة وهذه قد تكون شكلا وحده او مع غيره وذلك الغير اما مركب مع الشكل كالحلقة ، او غير مركب معه ، كالاستقامة وهناك ايضا ما يختص بالكميات المفصلة ، وهو مثل الزوجية والفردية .

ومعنى الاستقامة في الخط هو كونه بحيث اذا فرض عليه تقطع ، كانت على سمت واحد ، فلا يكون بعضها ارفع وبعضها اخفض .

وان استدارة السطح المستوى هى ان يحيط به خط مستدير ، يفرض فيداخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه . اما كرية الجسم فهى ان يحيط به سطح مستدير يتأتى ان يفرض في داخله نقطة تكون كل الخطوط المستقيمة الخارجة اليه منها متساوية .

ويمكن تصور الدائرة من توهينا ثبات احد طرفي الخط المستقيم ، مع ادارة الطرف الآخر ، الى ان يعود الى وضعه الاول ، والنقطة النائية هى مركز الدائرة . اما قطرها فهو الخط المار بالمركز من المحيط الى المحيط .

---

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٨٠ - ٢٨١ .

ويمكن تصور الكرة من توهيم ثبات قطر الدائرة ، مع ادارة نصفها ، الى ان يعود الى وضعه أولا .

اما قطر الدائرة فانه الخط الذى يمر بمركز الكرة من محيطها الى محيطها .

ويكون تصور المخروطية في الشكل يتوهم خط قائم في السمك ، خارج من مركز الدائرة ، غير مائل الى جانب من الجوانب .

واسطوانية الشكل تتصور من توهيم خطين قائمين في السمك ، احدهما خارج من الدائرة ، والاخر من محيطها ، مع الوصل بين كل واحد من طرفيها بخط مستقيم ، حتى يحدث سطح .

وليس الشكل هو نفس حد الجسم ، او حدوده ، بل هو هيئة تلتزم الجسم المحدود ، من حيث هو محدود ، وهو حاصل في جميع ذلك المحدود .

على ان الكرة لو كانت في السطح لكانت اما تقعيرا بحسب ما يلى جانب التجويف ، او تقببيا بحسب ما يلى الامر الخارج . فالكرة جسم لا سطح ، والدائرة سطح لا خط .

وتحصل الزاوية كهيئة للمقدار من حيث هو ذو حد اكثر من واحد ينتهى عند حد مشترك .

والحلقة عبارة عن شكل من حيث انه في جسم طبيعى او صناعى ، مخصوصا بما يصح ابصاره ، فهى حالة تحصل من اجتماع اللون والشكل ، وعلى حسبها يوصف الشخص بالحسن والقبح .

ومن الكيفيات الاستعدادية ما هو تهيؤ لقبول اثر ما بسهولة او سومة كالمرض واللين ، وتسمى اللاقوة .

ومنها تهيؤ للمقاومة ويطء الانفعال كالصلابة ، وذلك هو الهيئة التى بها صار الجسم لا يقبل المرض ، وهى القوة .

وقد تكون قوة الانفعال مقصورة التهيؤ نحو شىء واحد ، مثل قوة الفلك على قبول الحركة دون السكون . وربما كان التهيؤ نحو أشياء تزيد على واحد

كقوة الحيوان على الحركة والسكون . على انه قد يكون القابل قابلا للشيء . دون حفظه كقوة قبول الماء للشكل . وقد يكون قابلا وحافظا معا ، مثل قبول الحجر له ، وإذا اشتد تأثير القوة اشتد امتناعها عن التأثير .  
وقد تكون القوة بحيث اى شخص اتفق مصادفتها له ، تبقى بعده  
القوة . (١)

#### (١) الكيفيات المحسوسة :

يلهب ابن كمونة الى انه لا اظهر من المحسوسات ، ولذا كانت غيبة عن التعريف . وهى تنقسم الى حسب اتقسام الحواس التى يحس بها الى خمسة اقسام

الاول - المحسوسات . وقد ذكر منها ابن كمونة اثنى عشر شيئا وهى :  
الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، واللطافة والكثافة ، واللزوجة والهشاشة والجفاف والبلية ، والنقل والخفة ولا نرى داعيا للذكر التفصيل فهو مذكور بالخطوط .

والثانى - من الكيفيات المحسوسة هو المدونات ، ولها بسائط تسعة هى  
المرارة والحراقة والملوحة والمفوصة والحموضة والقبض والسومة والحلاوة  
والنفاعة .

والثالث - المسنوعات . وليس لها اسما، مخصوصة . الا من جهة  
المواقفة والمخالفة ويختلف الامر هنا باختلاف احوال الذين يحسون بذلك .

والرابع - المسنوعات ، وهى الاصوات والحروف ، وسبب حدوثها هو  
توحيج الجسم السيل الرطب ، مثل الماء والهواء . وغير هذا من التفصيل .

والخامس - المبصرات ، وهى الالوان والاشواء . وقد شرحها ابن كمونة  
شرحاً وافياً يكشف عن سعة اطلاعه وبصره بتراث عصره الذى كان بلا شك  
ضخماً . (٢)

---

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٨١ - ٢٨٢ .

(٢) انظر الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٨٣ - ٢٨٥ .



## (ب) الكيفيات غير المحسوسة

يرى ابن كمونة ان كل ما كان من الكيفيات غير المحسوسة ، غير راسخ يسمى - حالا - مثل غضب الحليم ، اما الراسخ فيسمى ملكة كصحة السليم ولها صدور الفعل دون روية مثل ملكة الصناعة ، فان الضارب بالطنبور لا يتروى في نقره .

وهناك ملكة العلم ، وذلك بان يحصر الانسان المعلومات ، ويكون مقتدرا على ذلك دون ترو ، ولا يكون هذا الابتداء في النفس او العقل . والصحة معناها ان يصدر عن الانسان الافعال التي تصدر عن البدن بالاعتدال ، بغير تعب

وقد يكون شيء واحد في اول حدوثه حالا ، ثم يصير ملكة ، ويشار الى هذا كله اشارة عقلية ويحتاج الادراك الى تعيين القدر المشترك منه بين الاجناس ويشترك التخيل والتوهم والتعقل في كونها ادراكا ، مع وجود فوارق .

وان الكيفيات التي ليست من شأنها ان تحس بالحواس الظاهرة كثيرة يتملح حصرها ، لكن اهمها الادراك .

وقد يكون بعض الادراك بالانطباع والبعض الاخر ليس بالانطباع ، ولولا هذا لكان علم الباري بدياته وبالايشياء ، وعلمنا كذلك بالانطباع ، وهو باطل .

ونحن تعلم بالبديهة ان العلم المتجدد تحصيل لا ازالة ، وان الزائل ان كان صورة ادراكية فهي حادثة لا محالة ، ضرورة ان النفس قد كانت في مبدا فطرتها خالية من العلوم ، ثم حصلت لها .

على انه لا بد من الانتهاء الى ادراك لا يكون عبارة عن زوال صورة ادراكية واذا لم يكن الزائل صورة ادراكية ، ففي قوتنا ادراك ما لانهاية له كالاعداد ولا بد ان يكون الزائل عند ادراك كل واحد منها غير الزائل ، عند ادراك الاخر كيلا يتساوى حالنا عند ، الادراك وقبله فيكون ادراكنا لواحد منهما هو ادراك للآخر .

وعليه فانه وجب ان يكون فينا امور غير متناهية ، بحسب ما في قوتنا ادراكه من المدركات ، وتكون موجودة معا . وينطبق هذا على جميع الامور التي يزوالها يكون ادراكنا ، لما لنا ادراكه ، فلا بد من وجودها فينا بجملتها وهذه الامور لابد وان تكون مترتبة فينا .

ومن هنا يتضح ان الإدراك ليس هو مجرد اضافة بين المترك والمترك ،  
لان الاضافة تستلزم وجود المتأخرين .

ومن المعلوم ان كل ما مطابق شيئا على وجه ، لا يمكن ان يطابق ما يخالفه  
فالعلم بان الشيء موجود غير العلم بوجوده اذا وجد ، فالذا كان الإدراك  
بغير تأكيد سمي : شعورا وان حصل وقوف على تمام المعنى قيل له : تصور .  
فالذا بقي بحيث يمكن استرجاعه يسمى الحفظ ، ويسمى الطلب : التذكر .  
والوجدان : الذكر .

وقد يكون معرفة اذا أدرك المترك شيئا ، وانحفظ اثره في نفسه ، ثم  
أدرك ثانيا وأدرك معه انه هو الذي أدركه أولا . واذا تصور المعنى من لفظ  
المخاطب ، فهو الفقه والفهم والافهام . اما البيان فهو ايسال المعنى باللفظ الى  
نعم السامع .

اما العلم فهو اعتقاد ان الشيء كذا ، وانه لا يمكن الا يكون كذا ، اذا  
كان ذلك الاعتقاد بواسطة موجهة له . وكان الشيء في نفسه كذلك .

اما العقل فهو اعتقاد بان الشيء كذا ، مع اعتقاد انه لا يمكن الا يكون  
كذا طبعا ، بلا واسطة ، مثل اعتقاد المبادئ الاول للبراهين . والذهن هو القوة  
المعدة للنفس لاكتساب الآراء ، والدكاء هو شدة القوة الذهنية .

وتنقسم الادراكات بحسب مراتبها ، في التجريد عن المادة الى اربعة  
اقسام :

احساس وهو اخذ الصورة عن المادة ، ولكن مع اللوحة المادية ، ومع وقوع  
نسبة بينها وبين المادة .

وتخيل وهو تبرئة الصورة المتزعة عن المادة تبرئة اشد . فان الخيال  
ياخلها عن المادة ، بحيث لا يحتاج الى وجود المادة ، وتكون للصورة ثابتة اذا  
بطلت المادة او غابت .

والتوهم هو نيل المعاني التي ليست هي في ذاتها بمادية . وان عرض لها  
ان تكون في مادة ، كالخير والشر ، والوافق والمخالف فلو كانت مادية لمسا  
عرضت الا للجسم .

والوهم وأن ادركها فانه لا يدركها الا مخصوصة بالشئ الجزئى الموجود في المادة وبشاركة الخيال فيها . كادراك الشاة عداوة الذئب وسداقة الولد .

والرابع هنا التعقل ، وهو اخذ الصورة مبرة عن المادة ، وعن جميع علاقتها بمرئته من كل وجه . وقد يكون فعليا اذا تمقلنا صورة واوجدناها في الخارج ، وقد يكون انفعاليا اذا اخذنا الصورة من المواجهات الخارجية .

ومن العلم ما هو تفصيلي وهو ان يعلم الانسان الاشياء متميزة في العقل مفصلة بعضها عن البعض . وما هو اجمالي فهو كمن علم مسألة ثم غفل عنها ثم سئل عنها . فانه يحضر الجواب في ذهنه . وليس ذلك بالقوة المحضة . ولتعلق العلم بالبسائط فانه يستحيل على الانقسام ، والعلم بالمرکبات يتوقف على العلم باجزائها البسيطة .

ومن الكيفيات هنا اللذة والالم . فاللذة ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك والالم هو الادراك والنيل ايضا ، وشر من حيث هو كذا . وقد يكون الشئ كمالا وخيرا باعتبار ، وغيرهما باعتبار آخر .

ومن الكيفيات ايضا : الحياة والارادة والقدرة . فالحياة هي كون الذات بحيث لا يتمتع عليها ان تعلم وتمثل . والارادة هي كون الفاعل عالما بفعله اذا كان ذلك العلم سببا لصدوره عنه . مع كونه غير مغلوب ولا مستكره .

والقدرة هي كون الحي بحيث يصح منه الفعل والترك بحسب الدوامي المختلفة .

والاخلاق من جملة الكيفيات . والخلق ملكة يصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير تقدم روية . واصول الفضائل الخلقية ثلاثة : الشجاعة والعفة والحكمة ومجموعها هو العدالة ولكل منها طرفا افراط وتفریط هما رذيلتان . ( ١ )

---

(١) يدل هذا دلالة مسريعة على تبني اين كمونسة لفكرة - الوسط الارسطية . وقد لعبت هذه الفكرة دورا كبيرا في المحيط الاسلامي ووجدت لها مسندا في بعض الايات القرآنية التي استطاع انصار الفكرة ان يفسروها بالمعاني التي تشهد لفكرتهم . وذلك لا يمنع من ذكر ان هذه الفكرة كانت محل نقد من القدماء ومن المحدثين .  
الجديد في الحكمة

والصحة والمرض ايضا من قبيل ما هو غير محسوس من هذه الكيفيات  
فالصحة عبارة عن الكيفية التي بها يكون بدن الحي . بحيث تصدر عنه  
الافعال اللائقة به سليمة . والمرض هو ما يقابلها .

ومن هذه الكيفيات ايضا : الفرح والغم والغضب والفرح والحزن والهم  
والخجل والعقد . وقد فصلها ابن كونة فليرجع الى المخلوط نفسه ١١٠

#### رابعاً : الاضافة :

ان معرفة المضاف البسيط معرفة فطرية ، لا تحتاج الى تنبيه . والمركب  
فيه جزء من جنس اخر كالاب . فانه جوهر في نفسه لحقته الابوة . وكالكيف  
الموافق ، فهناك فرق بين ان يقال : كيف موافق لكيف ، وبين ان يقال موافقة  
الكيف . فقد اشير بالاول الى كيف المركب ، مع اضافة هي الموافقة واشير  
بالثاني الى اضافة هي الموافقة المتخصصة بالكيفية وهي المشابهة المتأخرة بذلك  
التخصص عن المساواة ، والتي هي موافقة في الكمية .

على انه من غير الجائز رفع التخصص عن الموافقة في الكيفية : بحيث  
تبقى ذات الموافقة ، ويقرن بها التخصص بالكمية او غيرها ، مع وجودها  
بعينها - فليس للاضافة جمل وتخصصها جمل اخر .

وبالتخصص بالموضوع تمايز كل اضافة عن اضافة اخرى ، فلا يصح اخذ  
الاضافة المخصوصة عبارة عن المجموع من المفروض ولا حقه ، بحيث يكون  
نفس المفروض هو المميز لها بل المميز لها هو تفصيصها به . وبالتحقيق فان معنى ذلك  
التخصص هو اضافتها اليه ، فميز الاضافة اضافة اخرى ، ولولا انها من  
الاعتبارات الذهنية للزم من هذا محال . ولا تقتضى الاضافة الى متشخص  
تشخص الاضافة ، مثل : ابن زيد .

وهناك من المتضايفين ما ينمكسا رأسا براس كالاخوة ، فان كل واحد  
منهما اخ للآخر ، وليست اخوة واحدة هي قائمة بهما جميعا ، بل لكل واحد  
اخوة اخرى . وليست الابوة والبنوة كذلك . لان احدهما اب للآخر . والاخسر

ليس ابا له ، بل ابنا ولابد من انعكاس الطرفين بالتكافؤ في المضاف الحقيقي وكذلك المركب .

فاذا قيل : السكان سكان السفينة ، والراس راس الحيوان ، لا يصح : السفينة سفينة السكان ، والحيوان حيوان الراس ، لكن يتحقق التبادل اذا قيل : الراس لذي الراس . والسكان لذي السكان .  
وقد تكون الاضافة بين امرين ذهنيين ، فيأخذهما الذهن حاضرين ، فتتوصل الاضافة بينهما في الذهن كالتقدم والتأخر .

والاضافة امر زائد على مفهوم المضافين . وان كان امرا اعتباريا . فلو كانت الابوة مثل نفس الانسانية ، او نفس الشخص - الاب - لكان ذلك الشخص ما صح وجوده اصلا الا وهو اب ، ولما صار ابا بعد ان لم يكن . فالابوة لا تعقل الا مع البتوة ، والانانية والشخص الانساني . تعقل دون القياس الى بتوة او ابن .

وقد تعرض الاضافة ايضا للجوهر كالاب والابن ، وللكم الطويل والتقصير . والقليل والكثير ، وللكيف الاحر والابر ، ولاضافات اخرى كالاتقرب والابتعاد والاعلى والاسفل . والاقدم والاحدث . والاشد انحاء واتصافا . والاعزى والاكسى والحركة كالاتقطع والاحرم . والاشد تسخيئا وتبريدا .

ومن التضافات : التتالي والتنافع والتماشي والتداخل والاتصال والاتصاف ، وامور اخرى بعضها مفهوم مما سبق .

ومنه الابن والابن والوضع والجدة . وهكذا مما فصله ابن كونة ١١٠

### خامسا : الحركة :

والحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل لا دفعة . وهي ايضا هيئة يمتنع ثباتها لذاتها .  
وهي امر ممكن الحصول للجسم . فهي كمال اول لما بالقوة . وليس الكمال ههنا ما يلائم الشيء فان الحركة قد تكون الى غير ملائم ، بل ما يمكن للشيء كيف كان .

---

(١) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٩١ - ٢٩٢ .

وان كل عاقل ليعيز بين كون الجسم ساكنا ، وبين كونه متحركا ولو لم يكن تمييز الحركة عما عداها معلوما له بالضرورة لما كان كذلك .  
وتتعلق الحركة بستة اشياء : ما منه وهو مبدؤها ، وما اليه وهو منتهاها ، وما هي فيه . والمحرك والمتحرك والزمان .  
وتتعلق الحركة التي منها الزمان ليس كتعلق سائر الحركات ، فانها واقعة فيه ومقدرة به . وقد ذهب ابن سينا الى ان كل حركة في زمان ، وان اول الزمان من عند الله تعالى (١) وتتركب الحركة من اجزاء تتجزأ ، والا لكانت السرعة والبطء ، تخلل السكنا . كما تنقسم الحركة الى ما تقتضيها قوة الجسم ، او الى امر خارج عن الجسم وقواه .  
وقد تتصور الحركة في الاين كالانتقال من مكان الى اخر ، وفي الوضع كحركة جرم دائر على مركز نفسه ، وفي الكم اما من مقدار الى مقدار اكثر منه . هو النمو ، ان كان بمرور مادة . والتخلل ان كان بدون ذلك . واما الى ما هو اصغر من ذلك ، وهو الذبول ان كان بانفصال مادة . والتكاثف ان لم تكن وفي الكيف كتحرك الجسم من السواد الى البياض بالتدرج . وهذا يوافق ما ذهب اليه ارسطو من قبل حيث يرى ان الامور الطبيعية متحركة (٢) وقصد تكون الحركة ايضا مستديرة ومستقيمة ومركبة منهما ، كحركة المجلة ، وكل منهما الى سرعة وبطيئة .  
وهناك تفصيلات اخرى ندعها للمخطوط . حيث لا تتعلق بفرضنا (٣)  
هنا

## ٩ - الاجسام الطبيعية :

### اولا مقومات الجسم الطبيعي :

ان وجود الجسم الطبيعي معلوم من ناحية الحس . وقد يكون مركبا من اجسام مختلفة الطوائف ، كبदन الانسان ، او كالهواء .

(١) ان سينا : الهداية ص ١٥٦ ، ١٦٠ .

(٢) ارسطو : الطبيعة ١ : ٨ .

(٣) الجديد في الحكمة - من لوحة ٢٩٢ - ٢٩٦ .

وهو قابل للانقسام بالقتل أو القوة ، والجسم الذى فرض ان اجزائه غير متناهية بالفعل . هي متناهية بالفعل .

وكل جسم يكون قابلا للانقسام . وذلك الانفصال ان أدى الى الافتراق فهو بالفك والقطع ، والا فهو بالوهر أو الفرض .

وكل جسم طبيعى ، فلا بد وان يكون مركبا من مادة وصورة لانه لا يخلو من اتصال في ذاته . وانه قابل للانقسام حال كونه متصلا . فتكون قسوة قبوله حاصلة حال الاتصال .

وللجسم شئ غير الاتصال به . يقوى على قبول الانفصال . وهو الذى يتصل تارة وينفصل اخرى ، وهو المادة والهيولى ، فهو ثابت للجسم وان لم ينفصل بالفعل .

ولا توجد هيولى الجسم مجردة عن صورته ، والا لزم المحال . وكذلك لا تخلو الهيولى من صور اخرى ، تختلف بها الاجسام انواعا ، كالصورة الارضية والهوائية والفلكية . وان كون الجسم بحيث يستحق اينما أو كيفا . او غيرهما غير حصوله في ذلك الاين وعلى ذلك الكيف .

والجسم الذى يفرض اخر الاجسام له وضع وليس له مكان . ومن المحال وجود جسم غير متناه ، او اجسام مجموعها لا نهاية له . وان كان كل واحد منها متناهيا ١١٠ وهكذا .

#### ثانيا : احوال العناصر باعتبار الانفراد :

قد يكون الجسم المتحرك حرّة مستقيمة لطيفا وهو الذى لا يحجز ابصارنا عن ابصاره ، والى كثيف وهو الذى يحجز ابصارنا عن ابصار النور كلية والى مقتصد وهو الذى يحجز ذلك حيزا غير تام ، والى حار خفيف وبارد ثقيل .  
واذا جاز انفصاله عن كلية نوعه كان قابلا للحرق . فان كان قبوله لهذا بسهولة فهو الرطب . وبصعوبة فهو اليابس .

ولم تخل هذه الاجسام عن الكيفيتين الفعليتين وهما : الحرارة والبرودة .  
وعن الكيفيتين الانفعاليتين وهما : الرطوبة واليبوسة .

ومن الممتع اجتماع اربعة او ثلاثة من هذه الكيفيات في بسيط واحد منها  
كما انه يجوز خلو هذه الاجسام عن الهينات غير العامة لجميع الاجسام التي  
عندنا : كاللون والطعم والرائحة . فليس للهواء لون او طعم او رائحة دون  
مخالطة .

ولو كانت حركات العناصر الى اماكنها قسرية لما كان الاكبر من اجزاها  
يتحرك الى مكان كليته اسرع مما يتحرك اليه الاسفر منها ؛ لان فعل الناصر  
في الاسفر اقوى من فعله في الاكبر . لكثرة المانعة فيه . وهذه يستحيل بعضها  
الى كيفية بعض ، وينقلب بعض اجزاها الى بعض .

وتستمد هذه الاجسام بمقابلة المضيء ان تقبل التسخين المبدأ المفيد له  
كما تشتد حرارتها بشدة المقابلة ، ولذا كان حر الصيف اشد من غيره .

ومن المعلوم بالتجربة ان هذه العناصر تتدخل بالحرارة ، وتكاثف  
حار ، لكن جموده ليس كجمود الارض فهو رطب بالقياس اليها .  
وهذه العناصر الاربعة قد تكون خفيفة او ثقيلة وكل منهما اما مطلق  
او غير مطلق .

فالخفيف المطلق هو الذي في طباعه التحرك الى غاية البعد الذي يمكن ان  
تصل اليه هذه الاجسام . مما يلي جهة الماء هو النار . والخفيف المطلق هو  
الذي في طباعه التحرك الى تلك الجهة ولكن لا الى غايته . وهو الهواء . والثقيل  
المطلق هو الذي في طباعه التحرك الى غاية البعد التي يمكن وصولها اليه من  
الاسفل وهو الارض . والثقيل غير المطلق هو الذي في طباعه الحركة الى تلك  
الجهة لا الى غايتها ، وهو الماء .

---

(١) هذا يتفق مع رأى ابن سينا الذي ينص على ان العالم واحد . بالرغم  
من انه مركب من بسائط كثيرة .. الهداية ص ١٦٩ .



وبسائط الاجسام في الكون<sup>(١)</sup> اربعة :

الارض ويلزمها من التقسيم الاول الكثافة . ومن الثاني البرودة  
والثقل ومن الثالث اليبوسة .

والماء وفيه اقتصاد وبرودة مع قتل ورطوبة .

والهواء وفيه لطافة وحرارة مع خفة ورطوبة .

والنار ويلزمها اللطافة والحرارة مع الخفة . وكلما كانت النار اقوى كان  
تلونها اقل . فان كير العدادين اذا قويت النار فيه ، ذهب لونها . واذا صغرت  
الاجسام اللخائية الى قرب الفلك احترقت . وكلما كثرت الاجزاء الارضية في  
النار قوى لونها والا ضعفت ومالت الى الشفافية ثبت ان النار بسيطة شفافة  
كالهواء .

والنار هي الباقية في الحرارة ، والارض يسها اشد من بردها ، اما  
الماء فان برده اشد من رطوبته ، بل لو ترك وطبعه لجمد ان لم يبله جسم  
بالبرودة . والتخلخل يكون يتباعد اجزاء الجسم بمضغها عن بعض ، مع انه يتخللها  
اجسام ارق منها ، لا تكون مناسبة لها كل المناسبة ، او بزيادة مقدار الجسم دون  
انضغاط مادة . وقد فصل ابن كونة القول في طبقات هذه العناصر فلا داعي  
لامادته هنا (١) .

ثالثا : حال العناصر عند امتزاجها وتركيبها :

قد تجتمع هذه العناصر الاربعة او بعضها فتمتزج بكيفية متوسطة والفرق  
بين المزاج ان الفساد ان الفساد يتبدل بالكلية ، والمزاج يتوسط المجتمعات .

وكلما صغرت اجزاء العناصر كان امتزاجها اتم . واذا تفاعلت فكل منها  
يفعل بصورته وينفعل بمادته ، فالفعل والانفعال مختلفان مثل حركة الحجر الى  
اسفل ، فان المتحرك مادته ، والمحرك صورته النوعية .

---

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٠١ - ٣٠٤ .

وقد يكون هناك تركيب لا امتزاج . اذا لم ينته التفاعل بين المجتمعين الى حد التثابة في جميع الاجزاء . والمركب اعم من الممتزج . على انه اذا اجتمع الحار والبارد لم يبق كل واحد من الحرارة والبرودة مكسورا بالآخر . وان معنى اشتداد الكيفيات وضمفها ان تبطل كيفية ويحدث اشد منها . او اضعف مسن بابها .

وقد تؤثر في الممتزج بنفس المزاج ، كبريد ما غلبت عليه البرودة وتسخين ما غلب عليه الحر ، ويسمى هذا التأثير « كيفية » . والالوان والطعوم والاروائح والاشكال مما يتبع الامتزاج من الكيفيات .

وقد يكون الممتزج معتدلا حقيقيا اذا كانت مقادير القوى المتضادة متساوية فيه . والاخراج عن الاعتدال . على انه لا حد مشترك بين جميع البسائط .

وقد يحصل امتزاج ثان من اجتماع الممتزجات ، وقد يحدث ثالث وهكذا وليس تساوى الاجزاء وعدم تساويها شرطا في المزاج وقد تكون القوة في صغير المقدار اقوى من كبيره كما هو واضح من قوى الادوية .

وهناك كثرة من الانفعالات الحادثة بين الحار والبارد والرطب واليابس مثل : التسخن والطبخ والاذابة والتلبد . ويرى ابن كونة ان النسب المختلفة الواقعة في بسائط الممتزجات لاسبيل لنا الى حصرها (١) .

#### رابعا : الكائنات الحادثة من العناصر بغير تركيب :

هناك من العناصر ما يحدث فوق الارض ، وهناك كذلك ما يحدث فيها . وما يحدث فوقها منه ما سببه اشراق الشمس على المياه والاراضي الرطبة . او تحلل من الرطب بخارا ، ومن اليابس دخانا . واذا سعد البخار فربما تطفئ وصار هواء . وربما بلغ الى الطبقة الباردة من الهواء فتكاثف واجتمع سحابا وتقاطر مطرا .

---

(١) الجديد في الحكمة - ٣٠٤ - ٣٠٦ .

على أنه قد يكون السحاب عن تكاثف الهواء بالبرد الشديد . وربما كان  
البرد أقوى من هذا ، فجمد السحاب قبل تشكله بشكل القطرات فنزل ثلجا .  
او جمده بعد تشكله فنزل بردا .

فان لم يبلغ الى تلك الطبقة صار نيبابا او طلا او حقيما . وعكلا من  
الظواهر مثل الرياح والاعاصير والزوايع .

وان استضاء الجو للهباء (١) المبعوث في الهواء ، وليست للهواء نفسه ،  
وهذه الهباءات لا تحرق الهواء لحفرها فينزل . والحر العظيم اذا صادف طينا  
كثيرا لزجا عقده حجرا عظيما ، فتختلف اجزائه صلابة ورخاوة . وقد تتكون  
الجبال من تراكم عمارات تجزأت في أزمنة متطاولة .  
وللجبال ايضا منافع كثيرة ، لان كثيرا من العيون والسحب والمعادن  
تتكون فيها ، فانها لصلابتها لا تنفصل الايخرة عنها ، بل تحتقن فيها .  
فتصير ميذا للعيون . وفي باطن الجبال من الندوات ما ليس في سائر الاراضي .  
وهي بسبب ارتفاعها ابرد ، فتبقى على ظواهرها من الانداء والثلوج . وتحتبس  
فيها الايخرة المتصاعدة فلا تتفرق ولا تتحلل .

وسبب ارتفاع القدر المكشوف من الارض ، هو ما يحصل في بعض جوانبها  
من النجبال والتلال والاغوار والوهاد ، فالاسباب هنا لم يطلع عليها .

وتختلف المواضع المكونة من الارض في الحر والبرد والرطوبة واليبوسة  
وغيرها . بسبب اوضاعها من السمائيات وعلى حسب مسامتة الشمس لها .  
وقربها . وبعدد من مسامتتها ، وباسباب اخرى غير منضبطة .

---

(١) الهباء / كلمة استعملت في الاصل لتدل على معنى التفاعلة والعقارة  
وعدم الاهمية والتناهي في الصغر . كما تدل كذلك على الدم احبانا كما  
في القرآن الكريم ( الفرقان ٢٢ ) ثم استعملت لتؤدى معنى كونييا  
يشرح عملية الخلق من حيث تحول غير المرئي الى المرئي بواسطة النور  
انظر : بول كراوسى / جابر بن حيان ١٥٤/٢ هامش ٦ . وقارن  
الاستاذ د . جعفر / من التراث الصوفى ج ١ ص ٢٧٦ .

والحركة التي تعرض لجزء من الارض وهى الزلزلة ، سببه ما يتحرك تحتها فيحرك ما فوقه ، فقد يتولد تحت الارض ريج او بخار او دخان . ويكون وجه الارض متكاثفا عديم المسام او ضيقها ، وحاول ذلك الخروج ولم يتمكن لكثافة الارض . تحرك في ذاته وحركها وقد يشق الارض بقوته - وقد تنفصل عنه نار مخيفة او اصوات هائلة . وقد يكون تحت الارض ثقب واسعة ، فتتهد وينهد ما يقابلها من الجبال والبلاد .

واذا حدثت الزلزلة في موضع فريما هدت قمة جبل ، فتحدث من سقوطه الزلزلة في جهة الاخرى . (١) .

ومن النار حدوث الزلزلة في الصيف ، وقد تكون الكسور من اسبابها ، لفقدان الحرارة الكثنة عن الشماع دفعة .

واذا لم يكن للابخرة والاهوية مدد حدثت منها الميون الراكدة وان لم تكن الابخرة كثيرة ، وازيل عن وجهها ثقل التراب ، صادفت منفذا ، واندفعت اليه . فان كان لها مدد حدثت منها القنوتات الجارية . على انه قد يكون سبب الميون والقنوتات ما يسيل من الثلوج والامطار .

ويرى ابن كونة ان ما ذكره هنا او ذكره غيره من الباحثين ليس هو السبب الوحيد لحدوث هذه الظواهر فربما كشف البحث عن اسباب اخرى . مما يدل على انه يؤمن بنسبية المعرفة . (٢) .

#### خامسا : ما يتكون بتركيب من العناصر :

من العناصر ما هو مركب معدني ، وهو الذي لا نمو فيه ولا توليد وعكسه المركب النباتي والحيواني . ولا يستبعد ابن كونة ان يكون لكل متكون من الاجسام شعور ما . فقد شوهد بعض اناث من النخل يتحرك الى جهة بعض

---

(١) لعل فيما اورده ابن كونة هنا من الاراء العلمية بقصد التجربة والاختبارات واننا نهيب بالمتخصصين في فروع الجيولوجيا والجغرافيا والفلك ان يفحصوا مثل هذه الاراء المضمنة في تراثنا بدلا من البحث عن حلول خارج هذا التراث .

(٢) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٠٦ - ٣٠٨ .

الذكور منها . دون بعض في حالة تكون الريح فيها الى خلاف تلك الجهة . وكذلك ميل عروقها الى الصوب الذي فيه الماء في النهر ، وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور لها . فقد يدل هذا على ان للنخيل شعورا وادراكا . وان كان الجزم بذلك مستحيلا في المبدأ القريب .

وكل من المعادن والنبات والحيوان جنس لانواع لا تنحصر لنا بعضها فوق بعض ، ويشتمل كل نوع منها على امتناف ، وكل صنف على اشخاص . لا سبيل الى حصرها .

والتراج المد لكل جنس منها له الغرض بين حدين . ويشتمل هذا الغرض على امزجة نوعية . وكذلك كل نوعي على امزجة صنفية . والصنفي على شخصية . ولكل من المواليد الثلاثة صورة نوعية مقومة ؛ هي كما له الاول منها تنبث كفياته المحسوسة وغيرها من كمالاته الثواني .

وتكون المعادن هو من امتزاج الابخرة والادخنة المحتبسة في باطن الجبال والارضين ، امتزاجا متنوعا . حسب اختلاف الامكنة وفصول السنة والمواد .

ففي بعض الاراضي قوى مولدة لمعادن مخصوصة ، ولهذا لا تتولد تلك في أي بقعة اتفقت . واحوال أخرى لم يهل اليها الانسان بمد .

وقد يظلم البخار على الدخان ، فينعقد ان صافيين انقفاذا تاما . فيكون من ذلك جواهر غير متطرقة عسرة الذوب او ممتنعة كالبلور والياقوت .

ويحصل الكبريت من بخار امتزج مع دخان وهواء امتزاجا تاما . حتى حصل فيه ذهنية .

والزئبق من بخار ممتزج مع دخان كبريتي امتزاجا محكما ، لم ينفصل

عنه . وغيرها ذلك . وسبب بياض الزئبق هو صفاء باثيته . ويحدث من امتزاج البخار والدخان باعتدال . اجساد متطرقة صابرة على النار مثل . الذهب . والفضة والنحاس والحديد والرصاص الابيض والاسرب والخاصين . ومنها ما لا يقبل الذوب بسهولة كالرصاص ، وما يقبله بالجملة كالحديد . ونمل هذه السبعة مركبة من الزئبق والكبريت . واذا غلب الدخان على البخار تولدت جواهر غير متطرقة ولا ذائبة بالنار وحدها مثل التوشادر والملح .

ومن الجواهر المعدنية ما هو متطرق مثل الاجسام السبعة ، وما هو غير متطرق ، لشدة صلابتها كالبلور والياقوت ، او لغاية لينها كالزئبق . والتي هي في غاية الصلابة قد تنحل بالماء مثل الملح والنوشادر ، وقد لا تنحل به مثل الكبريت والزرنيخ . ويرى ابن كونة أن اكثر هذه الاحكام خاضع للحدس والتجربة .

وتكون النبات من امتزاج العناصر اتم من الامتزاج الواقع في المعدنيات وابعد عن التضاد ، فلهذا يستمد لقبول صورة اشرف من صورها ، حتى يحصل فيه من الآثار ما لا يحصل فيها ، كالتنذية والنمو والتوليد . والتنذية لحفلة والنمو لتكميلة والتوليد لبقاء نوعه بحصول امثاله .

وينقسم النبات الى اقسام متنوعة ، وفيه الات تجرى مجرى الات الحيوان كالغروق لتأدية الغذاء ، وكالتشور الجارية مجرى الجلد ، والشوك الجارى مجرى القرون . واصله الذى في الارض يجرى مجرى الرأس ، ولهذا تبطل قواه اذا قطع - وله تأثيرات كثيرة في بدن الانسان ليس هذا محل ذكرها . لان كتب الطب وافي به .

وتكون الحيوان هو من مزاج اقرب الى الاعتدال ، واثم من الامزجة النباتية . ولذا استمد لقبول كمال هو اكمل من الكمال الثانى ، ولاجله ظهرت عنه افعال القوى النباتية وزيادة افعال قوى أخرى كالحركة الارادية والادراكات التى لا توجد في النبات .

وينقسم الحيوان الى ناطق واعجم . والناطق ما يتحقق له ادراك كلى كالانسان ، والاعجم ما لا يتحقق له ذلك وان جاز له كونه في نفس الامر - لكن لم يتحقق هذا تماما .

ولم تشاهد من الناطق الا نوع الانسان . لكن سمعنا بانواع أخرى كالبعض وغيرهم . والحيوانات المجماء كثيرة الانواع تفوت الاحصاء . وتحت الانواع اصناف وتحتها اشخاص . وكله دليل على حكمة البارئ القدير سبحانه ( ١ ) .

---

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٠٨ - ٣١١ .

## سادسا : اثبات العدد للجهات :

دل وجود الاجسام السفلية المتحركة حركة مستقيمة ، من حيث مسافة حركتها علي ثبوت جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع . ومن الممتنع ان يكون خلال ققط ، او ابعاد مفروضة ، أو جسم واحد ققط غير متناه ، والا لما امكن أن يكون للجهات المختلفة بالنوع وجود البتة . فلا يوجد فوق واسفل ويمين ويسار ، وخلف وقدام .

كذلك لا يمكن ذهاب الجهة الى غير النهاية لان كل جهة موجودة ، فاليها اشارة ، ولالاتها اختصاص وانفراد من جهة اخرى .

ولا تغلو ذاتها ان تكون متجزئة . فيلون الابد من جزاها عن المفسير هو الجهة ، فلا تكون الجهة بكليتها جهة ، بل بعضها هو الجهة . ويلزم ان يكون لها امتداد في جهة فلا تكون نفسها جهة . ويكون لها وضع لا محالة ان كانت غير متجزئة ، والا لم يكن اليها اشارة .

وكذلك فان كل ماله وضع ، وهو غير منقسم ، انما هو حد وقابضة لا يكون ما وراء منه .

فما لا يتنامى لا حد فيه بالطبع . والجهات محدودة بالطراف وكل حد يفرض فيه فلا يخالف الاخر الا بالعدد ، لان جميع الطود والاطراف المفروضة فيه هي في طبيعة واحدة ، فليس بعضها بالفوقية وبعضها بالسفلية اولى من العكس .

ولا يجوز فرض الجهات المتقابلة في جسم واحد متناه على انها مسطحة او في مقع . لان مسطحة ان كان كريا لم يكن ما يفرض فيه مختلفا بالنوع . واما ان كان مضلعا فليس ذلك بطبيعي له ، فان الشكل الطبيعي للبسيط هو الكرة .

وان كانت الاجسام كثيرة ، فان اتفق نوعها لم يحصل بسببها الجهات المتضادة ، وان اختلف نوعها وجب ان يكون على عدد الجهات بمددها . ولا يجوز اقتصار ذلك على اختلاف الطبقتين دون اختلاف الوضعين . فلو لم يصرف اختلاف الوضع ، لكان التضاد واقما بين الجهتين .

ومتى كان الجسم المحد محيطا كفى لتحديد الجهتين ، فان الاحاطة

ثبت المركز بعدا وقربا ، دون حاجة الى جسم آخر . فالتحديد انما يكون بجسم مستدير ، او اجسام مستديرة ، لان المحدد يجب ان يكون جسما طبيعيا . ولا يجوز ان تكون الجهة جسما ، لانه لا شيء منها يقابل للتجربة وكل جسم قابل لها ، فلا شيء من الجهة بجسم .

وتشتمل كل جهة على مأخذين ضرورة . ولا يجوز ان يكون الجسم المحدد لها متركبا من اجزاء مختلفة ، لوجوب اختلاف تلك الاجزاء في الجهات ، فالمحدد يكون بسيطا في نفسه . ويكون مشككا هو الكرة . اذ هو الطبيعي لكل جسم بسيط . ولا يخلو تغير الشكل من حركة مكانية من جهة الى جهة ، فتكون الجهة قبل محددها ، وهكذا (١) .

#### سابعاً : الافلاك والكواكب :

يرى ابن كونة ان كل ما يتحرك من الاجرام السماوية ، فيه ميل مستدير لاستحالة وجود الحركة به دون الميل . وكذلك فثاله غير قاسر ، والا لكانت الحركات على موافقة القاسر . فيلزم ان تستوي في السرعة والبطء . وهذا خلاف الواقع . وكذلك فان حركاتها ليست طبيعية ، لان اى حركة مستديرة لا تكون بالطبيعة ، فهي بالارادة .

واذا كان في بسائط هذا ميل مستدير بالطبع . امتنع ان يكون في طباعها ميل مستقيم كذلك . فالطبيعة الواحدة لا تقتضى أمرين مختلفين ، فلا تقتضى توجهها الى شيء بأحد الميلىن . وصرفا عنه بالآخر .

على انه لا يكون الحكم في ذلك مثل الحكم باقتضاء الطبيعة الحركة والسكون فانها انما اقتضت استدعاء المكان الطبيعي لاغير . وهى تميد الجسم اليه بالحركة ان خرج عنه بالقسر . وقد يكون اقتضاؤها في حالتى الحركة والسكون واحدا اذا كان فيه حفظه بالسكون . وليس كذلك اقتضاء الميلىن المذكورين .

على ان اقتضاء الحركة المستديرة انما هو مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي ، وفي الامكنة مكان طبيعي يطلبه المتحرك على الاستقامة . وليس في الاوضاع وضع طبيعي يطلبه المتحرك على الاستدارة . ولذلك اسندت احصى الحركتين الى الطبيعة دون الاخرى .



والبسيط يلزم منه ألا يتخلخل ولا يتكاثف ، ولا يكون ثقيلًا ولا خفيفًا ولا حارًا ولا باردًا . ولا رطبًا ولا يابسًا ، ولا قابلاً للكون والفساد .  
ونجد سبعة كواكب سيارة في الكواكب المشاهدة في السماء ، لا تثبت نسبة أوضاع بعضها من بعض مع حفظ هذه النسبة .

وهناك سبعة متميزة وهي : القمر وعطارد والشمس والزهرة والمريخ والمشتري وزحل . والباقية هي الثوابت . وهي كثيرة لا تحصى ، ومن الجائز أن تكون منها المجرة ، فهي كواكب متقاربة الوضع .

وكل واحد من المتميزة يسامت الثوابت . ويتحرك منها نحو المشرق من المغرب كل ليلة دورة واحدة . وهو دال على وجود فلك محيط بكلها يحركها تلك الحركة .

وليست الكواكب كلها مركوزة في فلك واحد يتحرك يحركته إلى المغرب ويحركها الفلك المحيط به إلى المشرق ، وهو دليل على عدم تساوى حركاتها سرعة وبطء ، والفلك المدير لكل تسمى منطقتة معدل النهار ، ومحوره العالم ، وقطباه قطبي العالم .

وإذا كانت الشمس فيما بين تقطبي الاعتدال الربيعي والانقلاب الصيفي ، كان الزمان ربيعاً ، وإذا كانت في الربيع الذي يليه شمالاً كان الزمان صيفاً ، وإذا كان في الربيع الثالث كان خريفاً ، والرابع كان شتاءً .

ومن الكواكب ما هو أبدي الظهور ، ومنها ما هو أبدي الخفاء . ويكون النهار أطول من الليل إذا كانت الشمس هناك في البروج الشمالية ، وأقصر إذا كانت في الجنوبية وقد أورد ابن كمونة بعض الشرح لأحوال الأفلاك والكواكب ، لأنه رأى أحالة القارئ إلى علم الهيئة ، استكمالاً لهذه المعرفة الفلكية ، لأنه علم نفيس دال على عظمة المبدع جل وعلا . (١) وهذا يدل على ربط المعرفة العلمية بالخلفية الدينية وذلك لأن هذه العلوم إنما كانت تتعلم من أجل نفعها العاجل ونفعها الآجل المتعلق بالمقيدة .

---

(١) الجديد في الحكمة — لوحة ٣١٤ — ٣١٧ .

هذا ويتفق ابن كمونة هنا مع فكرة أرسطو من قبل الذي رأى أن الكواكب حية ، وأن الشوق هو الذي يحركها الى محاكاة الفاعلية الازلية لله (١) . وكذلك يؤكد أفلوطين ان الكواكب حية ولها تأثيرات فينا . لكنه ينفي عنها الذاكرة . لانها لا تفيدنا . ويثبت لها حاستي السمع والبصر ١٢١٠

وقد اعترف اليهود بالكواكب على انها حكام . مستندين الى سفر التكوين الذي أشار الى أن الله وضع أنوار السماء . لتعكم الارض ١٣١٠ وقد دان بهما الصائبة اليونانيون وقد تذرعوا - خطأ - فيما ينسب اليهم بورود اسم فرقتهم في القرآن ضمن الطرق التي يجب ان تترك وشانها مع عبارتها . ولولا ذلك ، لاصر الخليفة المأمون على أسلامهم أو قتالهم وقتلهم .

وقد شدد كل من الفزالي وابن تيمية الهجوم على القائلين بفكرة تأثير النجوم والكواكب وتديرها الكون ١٤١٠

- 
- (١) الموسوعة الفلسفية المختصرة ص ٢٩  
 (٢) أفلوطين : التساعية الرابعة ص ٢٤٩ - ٢٥٦ .  
 (٣) أوليري : علوم اليونان وسبل انتقالها الى العرب ص ٦ . وذهب التصيرية أيضا الى أن الكواكب ملائكة . راجع - الباكورة السليمانية ص ٩  
 (٤) الفزالي : احياء علوم الدين - ربيع المبادئ ص ٥٠ - ٥١ ابن تيمية : موافقة صريح المقول ص ٢٠٨ .

## القسم الثالث

### ﴿الانسان﴾



## تمهيد في معنى الانسان :

يراد بكلمة انسان الذكر والانثى على السواء . وتطلق على افراد الجنس البشري - ومن اساليب القرآن الكريم أنه يقرن هذه اللفظة بالشر والدم - مثل « قتل الانسان ما اكفره » ومثل « وكان الانسان عجولا »

والفرق بين الانسان والرجل عند علماء الشريعة . ان الانسان جنس ، والرجل نوع . كالمرأة . اما عند المناطقة فان الانسان نوع ، والحيوان جنس . وعلى أي حال فان بنية الانسان قريبة من بنية الثدييات العالية ، ووظائفه المضيوية شبيهة بوظائفها .

ومما يميز الانسان عن الحيوان ، انتصاب قامته ، وقدرته على الكلام الى غير هذا . كما ان له من حيث هو كائن حى عدة وظائف ، كالنفذى والاحساس والحركة والتوليد . ومن وظائف النفذى : التنفس ، ودوران الدم ، والهضم والتمثيل .

والانسان في رأي الفلاسفة هو الحيوان الناطق . فالحيوان جنسه . والناطق فصله . فليس الانسان انسانا بأنه حيوان . أو بأنه مائت . أو أي اعتبار آخر . بل بأنه مع حيوانيته ناطق . وقد اتفق رأى ابن سينا والفارابى على ان الانسان ينقسم الى سر والى علق . فالعلق هو الجسم المحسوس . والسر هو قوى روحه .

ويرى الفلاسفة الالهيون ، أن الانسان هو المعنى القائم بهذا البدن . دون أن يكون للبدن مدخل في سماءه . وليس المشار اليه بأنا هذا الهيكل المخصوص . بل الانسانية المقومة لهذا الهيكل . فالانسان اذن شئ، مغاير لجملة أجزاء الجسم .

وينظر جمهور المتكلمين الى الانسان على أنه عبارة عن هذه البنية المخصوصة المحسوسة . والحق ان الانسان مؤلف من هذه الجملة الحسية المصورة . ومن تلك الجملة النفسية المؤلفة من الحالات المتداخلة . كالانفعال والاحساس والادراك مما سيتضح من خلال هذه الدراسة ان شاء الله تعالى . ولما كان تقويم الانسان انما يتم بجانبه السرى وهو النفس فقد بدأنا بمرضى وجهة نظر ابن كمونة فيها .



## أولا - النفس

### ١ - الثبات وجودها :

يرى ابن كمونة أن النفس جوهر ، ليس بجسم ولا جزئ ، ولا حال فيه .  
ويتعلق بالجسم من جهة التدبير له ، والتصرف فيه ، والاستكمال به وهذا يتفق  
مع نظر سقراط ، حيث يرى أن النفس ذات روحية قائمة بذاتها ، وأنها هي جوهر  
الإنسان الحقيقي ( ١ ) . وعلى هذا فإن ابن كمونة يؤمن بوجود اثنيّتين في الإنسان  
هي الجسد والنفس ، فلم يخص في الخلاف الذي دار في ذلك الوقت بين الإسلاميين  
حول الإنسان ، وهل هو النفس أو الجسد أو هما معا ( ٢ ) .

ويمكن إثبات وجود النفس بما نراه صادرا عن الإنسان ، من الإدراك  
والتحريك فإنه لو كان لجسميته لكان كل ما له الجسمية متحركا بالإرادة ،  
ومدركا مثل تحركه وإدراكه ، فكانت العناصر والجمادات كذلك . وهو على  
خلاف الوجدان الإنساني . أي على خلاف ما يجده الإنسان في الواقع .

ولو كان هذا الإدراك راجعا لمزاج البدن ، لم يشعر الإنسان بأثانيته شغورا  
مستمرا ، مع تبدل جملة بدنه ، فيتحقق أنه هو الذي كان منذ سبعة سنين ، أو  
أكثر .

وإن المزاج كيفية واحدة ، لا يصدر عنها أفعال مختلفة ، وليست إثانية  
الإنسان كذلك . والمزاج يمانع الإنسان كثيرا ، حال حركته في جهة حركته  
مثل الصاعد إلى موضع عال ، فإن مزاج بدنه يقتضيه حركته ليستقل إلى  
المتصرين الثقيلين فيه .

وربما مانع في نفس الحركة كالمشي على الأرض . لاقتضاء مزاجه التمسكون

---

( ١ ) المرجع د . محمود قاسم : في النفس والمقل ص ٣٢ ط ٤

( ٢ ) الأشعري : مقالات الإسلاميين ١ : ١٢٥ .

عليها فلو كان مزاجه هو المحرك لالتحرك الا الى اسفل . وكذلك لو كان المدرك منه هو مزاجه لما ادرك باللمس ما يشبهه ، حيث انه لا يفعل عنه .

ومن ضرورة الادراك وجود الائتمال ، ولما يضافه . لاستحالة عند لقائه ضده فلا يبقى معه موجودا . فكيف يلمس به مع أنه معدوم . والمزاج المعلوم لا يمكن أن يمد نفسه أو مثله . وليست النفس هي مجموع العناصر في بدن الانسان ، أو مجموع أعضائه . والا لما بقي شاعرا بذاته . مع فقدان عضو منه .

ونحن نلاحظ من أنفسنا أننا لو كنا قد خلقنا دفعة على كمال من عقولنا ، من غير أن نستعمل حواسنا في شيء منا وفي غيرنا . وحصلنا أيضا لحظة ما في هواء ، نشعر بها وأعضاؤنا منفردة ، لثلا تتلمس ، لفعلنا في مثل هذه الحالة عن كل شيء سوى انيتنا . فالاجسام والاعراض لا مدخل لها في ذاتنا ، التي عقلناها دون تلك الأمور . وهذا يشبه برهان الرجل الطائر لدى ابن سينا ( ١ ) .

وعليه فإن الذات التي لم تفعل عنها ، هي غير أعضائها الظاهرة والباطنة ، وهي أيضا غير جميع الاجسام والحواس والقوى والاعراض الخارجة عنا . فتستحق العقل الانسان ذاته في حال من الاحوال ، مع غفلته عن هذه الاشياء . كفاه علما بان ذاته مقابلة لها . وهذا يشبه برهان الرجل الطائر لدى ابن سينا .

ويرى ابن كمونة انه من الممكن أن يشير الانسان الى ذاته باننا ، والى كل جرم وعرضية فيه من بدنه وغيره ، بأنه هو مثبت وجود شيء يصدق عليها قليل من تعريف النفس الا الجوهرية . فاذا ثبت انه جوهر النفس المعرفة . فيثبت بذلك وجودها .

والدليل على جوهرية النفس انها ليست بجسم (٢) ولا عرض ، فهي لا تقبل الانقسام ، وهي تتصرف في البدن بذاتها لا بمرض . وتنسب اليها الدواعي من

---

(١) المرحوم د . قاسم : في النفس والعقل ص ١٠٥ . طبعة ١٩٦٩ مكتبة الانجلو المصرية .

(٢) هذا لا يختلف عن قول ابن سينا في الهداية ص ٢٢٠ عن النفس : هذه القوة لجوهر ليس بجسم ولا منطبق في جسم البتة



القدرة والارادة . وكذلك فانها محل الصور العقلية . وتدرك الكليات المنطقية على كل واحد من الجزئيات مثل ادراك الحيوانية المطلقة المشتركة بين البقرة والفيل .  
وهي أيضا تعقل مفهوم الواحد المطلق . ومفهوم الشيئية .

ومن تأمل الملكات التي لا تتجزأ بالتجربة الاتصالية : كالشجاعة والجبين والتهور وملكة الفطنة والعلم . على عدم حصولها للجسم ولا لمرض فيه .

وان ادراكنا لذاتنا لا يفضل على ذاتنا . حيث ان الكل لا يقع به الشعور دون الشعور بأجزائه . فكما استمر شعور الانسان بذاته مع الفقرة من أجزاء بدنه مثل القلب والدماغ . فكذلك استمر شعوره بذاته ، مع غفلته عما يفرض فضلا للنفس مجهولا . وعليه فان ادراكه لذاته ليس بأمر زائد صورة او غيرها وجوديا . وغيره . وعندما نغمر بذاتنا ونشير اليها لانجد في ذاتنا الا أمرا يدرك ذاته » .

وليس للنفس الانسانية من الحياة . الا ادراك ذاتها . لكن ادراك غيرها  
فياقوى البدنية ويقوتها العقلية . فحياة النفس دون هذا حياة ناقصة . يعرض لها الكمال تارة وتفقد تارة . وتختلف كل نفس عن الاخرى في مراتب الكمال والنقصان بحسب ذلك . وبذلك يرى ابن كمونة أنه ثبت وجود النفس ، وثبت انه لا يجوز ان تحمل مقولاتها في جسم ، فهي غير متصلة بالبدن ولا منفصلة عنه .

وقد تضاف أمور الى النفس وهي للبدن . وأمور الى البدن وهي للنفس . للعلاقة المتألفة بين النفس وهذا البدن . ولو كانت النفس جسمانية لضعفت بعد من الوقوف عند الانحطاط وهو غالبا في الاربعين . فلو كان الهرم كطلال النفس لا طرد في كل شيخ . وان خرف بعض المشايخ واختلال عقل بعض المرضى ليس راجعا الى النفس . وقد تضمن جميع قوى الشيوخ الا العقل ، فانه يثبت او يزيد (١) . وهذا يشبه ماذهب اليه ابن سينا من ان رفع وجود البدن لسبب فيه يخصص لا يرفع وجود النفس (٢) .

---

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٣١٧ - ص ٢٢٠ .

(٢) ابن سينا : الهداية ص ٢٢٣ .

وينهم من رأي ابن كمونة هنا انه يرى النفس خيرا من البدن ، لكنه ايضا اوضح وظائف اعضاء البدن مستدلا بها على وجود عناية الهية ، مما يجعله لا يبعد عن امثال القشيري الذي يرى ان الانسان هو احسن المخلوقات صورة . وان العوام يمتازون من البهائم بتسوية الخلق ، والخواص بتصفية الخلق<sup>١١</sup> .

نلاحظ ان ابن كمونة قد اغفل قضية سبق وجود الانفس والارواح على وجود الاجسام او الابدان . وقد شاع في بعض دوائر الفكر الاسلامي قسول يدعى انه منسوب الى الرسول يقضي بسبق الأرواح للابدان بالآلاف السنين وقد دحض هذا الرأي فلاسفة كثيرون ، ودليلهم الاساسي عدم امكان وجود تمييز بين الانفس قبل اتصالها بالابدان وقد يجد بعض العلماء انكان فهمهم هدف الفكرة من أية الميثاق الواردة في سورة الاحراق<sup>١٢</sup> .

#### ب - النفس المشتركة ( القوى النباتية ) :

ان اصول القوى النباتية ثلاثة ، اثنتان لاجل الشخص وهما : الفاذية والنامية ، وواحدة للنوع وهي المولدة . وهذه لا يشك في حصولها للنبات ، ولذا سميت نباتية . وهذا بخلاف الادراك والحركة الارادية ، فانها مشكوك في حصولها له .

فالفاذية<sup>١٣</sup> هي التي تحيل الغذاء الى مشايهة المفتدي ، ليخلف بسدل ما يتحلل ، وتهبىء مع ذلك للتربية والنمو وانتوليد . ويخدم هذه القوة أربع قوى : منها الجاذبة وهي التي تاتيها بالمدد ، وهي موجودة في كل عضو من الحيوان .

وان حركة الغذاء من الفم الى المعدة ، ليست ارادية ، والا لكان الغذاء حيوانا ، ولاطبيعية ، والا لم يحصل البلع عند الانتكاس . فهي اذن قسرية يجلب من العضو . ومكندا .

- 
- (١) القشيري : شرح أسماء الله الحسنى ص ١٦٧ مصر ١٩٧٠ .  
(٢) انظر د . محمد كمال جعفر : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا ص ٢٠٩ .  
(٣) قارن هذه القوى كما يوردها سهل التستري في رسالة الحروف ( ممن التراث الصوفي - ١ - ص ٣٥٩ - ٣٩٢ .

ومنها الماسكة ، وفعلها الاحتواء على الغذاء في المعدة ، ولو كان رطباً ، فلا يندفع في الأغلب حتى يهضم تماماً . ومنها الهاضمة ، وهى تحيل الغذاء وتعدده لقبول اثر الغاذية ، وهو احواله الى ما يليق بجوهر الحيوان او النبات . ومنها الدافعة للثقل ، وهى التى تخلص البدن من الفضول .

القوة الثانية : النامية ، وهى قوة الزيادة في اجزاء المتلى على نسبة طبيعية محفوظة في الاقطار ، لتبلغ الى تمام النشو . فخرجت بذلك الزيادات الصناعية ، واما هو كالورم والسمن . وقد يكون الاسمان مع سقوط القوة كما يحدث في النسيوخ . وقد يوجد الهزال مع النمو كما في حال الصبى .

والثالثة : المولدة ، وهى قوة تفيد تخليق البروز بطبيعة ، وافادة اجزائه هيئات تناسبها مما يصلح لمباية شخص آخر ، من نفس نوعه او جنسه . وهى في الانسان وكثير من الحيوان<sup>(١)</sup> تجذب الدم الى اعضاء التناسل .

وتتقسم المولدة الى نوعين : ما يفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ، ليصير مبدءا لشخص آخر من نوعه او جنسه ، وما يفيد بعد استحاته الصور والقوى العاصلة للنوع الذي انفصل عنه .

وان مجموع القوى التي في النبات يقال لها القوى الطبيعية ، ويتم امرها بالكيفيات الاربع ، فالحرارة تطفئ ، والبرودة تسكن ، والرطوبة للتشكل والتخلق ، واليبوسة تحفظ الشكل وتفيد التماسك .

وان الغاذية تقدم المولدة . وهما جميعا تخدمان المولدة وتبقى الغاذية بعد القوتين في الانسان . وهكذا . وبطلان التوليد والنمو ربما يعطل في بعض الاشخاص او الاوقات ببطلان اعتماد زاجي يناسب ذلك الفعل ، على أنه قد تختلف أمزجة الانسان اختلافا يوجب الاعتماد لقوى مختلفة عن مبدء واحد . وتبطل تلك القوى او بعضها والمبدء باقى . وليس بعيد أن هذا المبدء هو النفس . ويدل على ارتباط تلك القوى بالنفس ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم ، والمجز عن معظم الافعال الطبيعية<sup>(٢)</sup> .

- (١) لكن الانسان يمتاز عن الحيوان بالنظام والتناسل حسب تعاليم الدين وقد وجد عند ابن عربى مايسمى « الانسان الحيوان » وهو الذى لايملك هواه د . قاسم : دراسات في الفلسفة الاسلامية . ص ٢٠٩ .  
(٢) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٢٠ - ٣٢٢ .

هذا وان اشتغال الانسان على بعض خصائص الحيوان والنبات - لدليل على أن ابن كمونة لا يبعد كثيرا عن قالوا ان الانسان صغير ، وبذلك يكون الانسان - كما يرى رسل أيضا - طريقا لكسب المعرفة بالكون<sup>(١)</sup> . عيسى ما بين هاتين الفكرتين من فروق مبسوطة في ميداني الفلسفة والتصوف .

كذلك لانرى خلافا هنا بين ابن كمونة وبين استاذه ابن سينا الذي يتحدث عن المعاني التي تلتئم منها حقيقة الانسان فيقول : « يحتاج الانسان أن يكون جوهرًا ، ويكون له امتداد في ابعاد تفرض فيه طولًا وعرضًا وعمقًا : وان يكون مع ذلك ذا نفس . وان تكون نفسه نفسًا يقتضى بها . ويحس ويتحرك بالارادة مع ذلك يكون بحيث يصلح أن تفهم المقولات ويتعلم الصناعات ويعلمها . . . ، فإذا التأم جميع هذا حصل من جعلتها ذات واحدة ، هي ذات الانسان (٢) .

#### ( ج ) قوى النفس الانسانية :

يذكر ابن كمونة بعض المبادئ والقوى الصادرة عن النفس منها : الادراك وهو أبعدنا عن الحركة ، فإذا تعقلنا أو تخيلنا شيئًا ناقما أو ضارا انبثت من ذلك الادراك شوق لطلبة ان كان ناقما . والهرب منه ان كان ضارا -

وهناك الدوق والته في الانسان هو العصب المغروش على سطح اللسان . وهناك : الشم وهو ضعيف في الانسان ويشبه في نفس الانسان ادراك شخص ضعيف البصر لشبح من بعيد . أما كثير من الحيوانات فهي أقوى من الانسان في ذلك، وان كان الانسان ابلغ حيلة منها في الثارة الروائح الكامنة .

ثم هناك : السمع وهو قوة مرتبة في الانسان في العصب المتفرق في سطح الصراخ ، يدرك مايتأدى اليه بتموج الهواء المنضغط بين قارع ومقروع .

والبصر قوة مرتبة في الانسان في العصب المجوفة التي تتأدى الى العين لادراك الالوان والاشواء . ويتكفل بهذا علم المناظر والمرايا .

---

(١) رسل : الفلسفة بنظرة علمية - ص ١٩٩ ترجمة د . زكي نجيب محمود

(٢) ابن سينا : الشفاء . المسئل الى المنطق ص ٢٩ طبعة القاهرة .

## وهناك حواس خمس بلطنة في الانسان :

اولها : الحس المشترك . بالتجويف الاول من الدماغ . وهي تدرك جميع الصور التي تدركها الحواس الظاهرة متادية اليها .

وثانيها : المصورة وهي الخيال : ويجتمع فيها جميع المحسوسات بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة .

وثالثها : القوة الوهمية في التجويف الاوسط ، تحكم بها النفس احكاما جزئية ، وتلدرك في المحسوسات بالحواس الظاهرة معاني غير محسوسة بها مثل ادراك الشاة عداوة الدئب وهي في الحيوان الاعجم كالمقل في الانسان .

ورابعها التخيلة : وهي في التجويف الاوسط أيضا . ومن شأنها ان تتركب

الصور بعضها مع بعض وكذا المعاني ، وتتركب بعض الصور مع بعض المعاني (١) كتصور انسان يطير وغير ذلك ، وهي آلة الفكر في الانسان . وتسمى عند استعمال العقل مفكرة (٢) .

وخامسها الذاكرة : وهي قوة مرتبة في الانسان في التجويف الاخير من دماغه . من شأنها حفظ احكام الوهم وتصرفات التخيلة (٣) .

هذا وقد كشف علم النفس حديثا عن حاسة سادسة ، وهي حاسة الوضع والحركة في المضلات والمفاصل . وعن حاسة سابعة في داخل الجمجمة

---

(١) ان الخيال في رأى ابن كونة وسيط بين الحس وبين الفكر - راجع

هنا - التسامية الرابعة لافلوطين ٢٠٦ . د . محمود قاسم : الخيال في

مذهب محيي الدين بن عربي ص ٥ .

(٢) في فلسفة ابن كونة اشادة بالمقل على أنه من نعم الله تعالى . وهذا

يتفق مع امثال ابن مسرة حيث يقول : « انما جعل - الله تعالى -

لمباده العقول التي هي نوره ، ليبحسروا بها امره ، ويعرفوا بها قدره » ابن مسرة رسالة الاعتبار ص ٢١٥ في كتاب : د . محمد كمال

جمنر : في الفلسفة والاخلاق .

(٣) الجديد في الحكمة - لوحة ٢٢٢ - ٢٢٦ .

قرب الاثنين . وظيفتها الاحساس بالاتزان او الدوخان<sup>(١)</sup> . وهذا كله يدل على  
نسبية المعرفة ووجوب تعاون البشر في كل زمان ومكان على الكشف عن هذه  
المعرفة .

### القوى الخاصة بالانسان :

ومهما يكن من امر فان ابن كمونة يلاحظ من جهة اخرى ان النفس الناطقة  
الانسانية تنقسم قواها الى قوة عملية وقوة نظرية . وكل واحدة منهما تسمى  
عقلا بالاشتراك .

فالعملية مبدا حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية .  
على مقتضى آراء تخصصها صلاحية . وللهذه القوة صلة بالقوة النزوعية ومنها  
يتولد الضحك والخبيل والبكاء ولها ايضا نسبة الى الحواس الباطنة . وهي  
استعمالها في استخراج امور مصلحية وساعات وغيرها . ولها كذلك نسبة  
الى القوة النظرية ، ومنها تحصل المقدمات المشهورة . ويجب ان تسلط هذه  
القوة على سائر قوى البدن ، فيكون اخلاق فضيلية .

والنفس وقوى البدن ينفعل كل منهما عن الآخر . ولولا هذا لما كان  
بعض الناس أشد غضبا من غيره ، ولما كان من يتفكر في عظمة الله وجبروته  
ينفعل بدونه عن ذلك .

وان النفس جوهر واحد ، وله نسبة وقياس الى ما دونه وهو البدن  
وسياسة . وللنفس في ادراك النظريات من المقتولات<sup>(٢)</sup> مراتب أربع : لان  
الشيء الذي من شأنه ان يقبل شيئا ، قد يكون بالقوة قابلا له ، وقد يكون  
بالفعل ، والقوة قد تكون قريبة وقد تكون بعيدة .

والنفس هي اصل القوى كلها ، فليس فينا نفس انسانية واخرى حيوانية  
وثالثة نباتية لايرتبط فعل بعضها ببعض ، لان مبدا الجميع أنت ، وانت  
نفس شاعرة ، كل القوى من لوازمها .

---

(١) بيرت : كيف يعمل عقل الراشد ١ : ١٩ ترجمة د . رياض عسكر .

(٢) انظر كرسون : المذاهب الفلسفية ص ٩ حيث يرى انه ليس هناك  
من حيوان يستطيع القاء مسالة من مسائل العلم النطري ، او ما بعد  
الطبيعة .

والذى يجزم به ابن كمونة هو ان جميع ادراكاتنا وتحركاتنا الارادية هي  
لنفس واحدة مدركة لجميع اصناف الادراكات ١١٠ فهو اذن من القائلين  
بوحدة النفس مع تعدد قواها .

### اولا : الانسان والاطلاع على الغيب :

يرى ابن كمونة انه من الممكن للنفس الانسانية ان تطلع على بعض الغيب  
حالة النوم . وقد يحدث هذا للمسرور والمجنون حال اليقظة بسبب انصرع  
مما يفسد القوى الحسية لديهم .

فقد ثبت ان لقلة الشواغل الحسية مدخلا كبيرا في تلقى بعض الغيب .  
وفي حالة النوم يكون سببه هو ركود الحواس ، لانحياس الروح الحاملة  
لقوة الحس عنها . وبوجود فرصة الفراغ . وارتفاع المانع عنها . تستدلل اتصال  
بالجواهر الروحانية ، فينتطب فيها ما في تلك الجواهر من صور الاشياء .

وهذه الجواهر ليست محتجبة عن نفوسنا بحجاب من جهتها . لكن  
الحجاب في قوانا البشرية لضعفها . وهذا لا يبعد عما ذهب اليه ابن سينا من  
ان النفس ستفاد من خارج ١٢٠

ولا يستبعد ابن كمونة ان تتلقى النفس بعض الغيب وقت اليقظة . وهذا  
على وجهين :

الاول - ان تكون النفس قوية ، بحيث لا يشغلها البدن عن الاتصال بالمبادئ  
وان تكون المتخيلة ايضا قوية ، بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن  
الحواس الظاهرة . فقد يقع لهذه النفس في اليقظة مثل ما يقع لها في المنام  
ومن ذلك الوحي الصريح الذى لا يفتقر الى تأويل .

الثاني - الا تكون النفس قوية على الوجه السابق . فتحاج الى الاستعانة  
بما يدهش الحس وبجبر الخيال . وقد يحدث هذا كثيرا في ضعفاء العقول .  
ومن كان ذا حيرة ودهشة ، وبهذا المبدأ الارسطى في نظرية الاحلام . فسرت  
النبوأ لدى الفارابى وابن سينا ١٣٠

---

(١) الجديد في الحكمة - لوحة ٢٢٦ - ٢٢٨

(٢) ابن سينا : مبحث عن القوى النفسانية ص ١٥٥ ط ١ ٣٢٩ - ٣٣١ .

(٣) د . مذكور : في الفلسفة الاسلامية ، منهج وتطبيقه ١ : ٩٤ ، ١٠١ .

وقد يحدث في القطة ما يسمى «أمورا شيطانية كاذبة» ، وذلك عند نزول مزاج البدن . وقد نص التفتازاني على أن لبعض النفوس خاصة تحدث فيها أعجبها الذى ظاهرا ، وهو الإصابة بالعين . (١) وقد تكون الاسباب الباطنية التخيلية سببا في تخيل القول والجن والشياطين . وربما أظهرها وجودها في الخيال . وان لم تكن منطقية فيه .

لكن يرى ابن كمونة ان العارفين بالله تعالى هم الذين يكرمهم الله سبحانه ببعض المعرفة لفيلبية . (٢)

### ثالثا - المعجزة والنبوة :

يقرر ابن كمونة ان النبوة امر ضرورى لهذه الحياة . فقد اذيع الى الاجتماعات في المدن والقرى وغيرها . ولو ترك الناس واراؤهم لاختلقوا . فيختل النظام والتعاون .

ولذا قضت حكمة الله تعالى أن يرسل الرسل من جنس الناس ، ليعالطوهم بحسب ما يلزمهم - وقد ميز الله رسالة بالمعجزات .

فالمعجزات هي ما يفعله الانبياء عند تحديهم . بعكس الكرامة التى تحلو من التحدى .

وقد تكون المعجزة قولية ويكون الخواص لها اطوع ، او فعلية ويكون العوام لها اطوع ، لكنها لاتتم دون القولية . ومن واجب النبی أن يعد الناس بالثواب على الطاعة ويتوعددهم بالعقاب على العصية من عند ربهم الذى يتولى - سبحانه جزاءهم . خيرا او شرا . (٣)

ونجد رأى ابن كمونة هنا متفقاً مع ما ذهب اليه الفارابى وابن سينا في مسألة النبوة في وجوبها وضرورة المعجزة للنبي . (٤)

---

(١) له : شرح القاصد ٢ : ١٧ .

(٢) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٢٩ - ٣٣١ .

(٣) نفس المصدر - لوحة ٣٣١ .

(٤) ابن سينا : الهداية ص ٢٩٨ .



كما يجده متفقاً مع ما ذهب اليه بعض المحدثين من نفى العصمة عن غير الانبياء . مستدلاً بأن هناك مراتب للانسان دنيا وعلية<sup>١١</sup> .  
وفي آراء ابن كمونة هنا أيضاً بين الاخلاق والاجتماع وهذا يشبه ما ذهب اليه الاخلاقيون من ان الاخلاق الرديئة هي ضد التعاون المتمثل في المصادقة وغيرها . (٢) من أوجه الصور الاجتماعية .

ويرى هذا الفيلسوف أن النبوة ثلاث خواص : الاولى قوة النفس بحيث تؤثر في مادة العالم ، والثانية القوة النظرية بأن تصفو نفس النبي صفاء شديداً لقبول العلوم في زمن وجيز ، والثالثة اطلاع النبي على جزء من الغيب حالتي النوم واليقظة . وبذلك يذهب ابن كمونة الى أن النبوة طور وراء العقل اذ يقول :

ان النبوة طور آخر وراء العقل ، تنفتح فيه عين أخرى ، يبصر بها الغيب ، وما سيكون في المستقبل ، وما قد كان في الماضي ، واموراً آخر ، العقل معزول عنها كمزول قوة التمييز عن مدركات العقل . وعزل قوى الاحساس عن مدركات التمييز . (٣)

#### رابعاً - أبدية النفس بعد البدن :

ويرى ابن كمونة ان تعلق النفس بالبدن ليس من نوع التعلق التام ، الذي يقتضي فسادها بفساده . وهو يؤكد على بقاء النفس وعدم فسادها بفارقة البدن وفساده . ومعنى ذلك ان النفس ليست صورة منطبعة في البدن تغنى بفنائها كما يقول ارسطو ، دو كما يقول كل من تورط في مثل هذا الرأي . وبالرغم من ان معظم الفلاسفة المسلمين تبنا التعريف الارسطي للنفس الا ان بعضهم استطاع التخلص من مخالفة الدين بانكار حشر الاجساد ولم ينج الفارابي من القول بخلود النفس الكلية . وفناء النفس الانسانية نتيجة لاتباعه رأى ارسطو .

---

(١) السيد امير على : روح الاسلام ص ٤٨ .

(2) Erich from — Art of loving p 25 Londn 1962

(٣) ابن كمونة : تنقيح الابحاث للملأ الثلاث ص ٢ - تحقيق موسى برلمان - نشر جامعة كاليفورنيا عام ١٩٦٧ .

وعليه فليس البدن مع هيئته المخصوصة شرطا في وجود النفس . من حيث هي جوهر مجرد يستمد وجوده من النفوس والعقول السماوية ، ولذا فلن يرتفع مثل الجسد لوجود علته العليا .

فالنفس متمتعة بعدم وهي ايضا ابدية الوجود . فاذا فارقت البدن . دون أن تعلق ببدن آخر ، فانه يزول عنها الاشتغال بقوى البدن ، ويخلص لها اشتغالها بذاتها ، فتشاهد ذاتها . فالشعور بالوجود سعادة ، فيكون التذاذ النفس بوجودها افضل . وهذا يختلف عما ذهب اليه الصوفية الذين يرون النفس دنيوية وشريرة وان الروح اعظم شأننا منها<sup>(١)</sup> ان شواغل البدن وعلائقه تمنع النفس من الاشتياق الى الكمال . بسبب انشغالها بالمحسوسات كالاسم الذي لا يشتاق الى سماع الالحان . ويقترّب ابن كونة هنا من مذهب البراهمة الذين يهونون من شأن الجسد ، وقد يدعون الى الانتحار . (٢) على انه لا يحصل للنفوس الساذجة تالم لفقد الكمال الذي لم تنبّه له ، لعدم اكتسابها الشوق الى هذا الكمال ، وهي كذلك لم تكتسب هيئات رديئة من البدن .

ولا يمنع ابن كونة أن تتناسخ النفوس في ابدان غير التي كانت فيها من بدن حيوان او انسان او نبات او معدن (٣) . وهذا فكرة منحرفة من المذاهب الفوضوية القديمة . وهو مما ينكره البعث الديني الحق بعثا لكل من النفس والجسد كما كانا . وابن كونة هنا يتفق مع افلاطون وافلوطين (٤) والنصيرية (٥) ، لكن يختلف عن ارسطو الذي نقد التناسخ بشدة (٦) . ونجد لدى ابن خلدون والشيرازي امكان انسلاخ الانسان من البتريّة الى اللانكية . (٧)

---

(١) د . محمد كمال جعفر : انتصوف طريقا وتجربة ومذهباً ص ٩٦ .  
Donaldson : Studies in Muslim Eathics. p. 104 (٢)  
london 1953

(٣) الجديد في الحكمة - لوحة ٣٣٤ - ٣٣٦ .

(٤) التساوية الرابعة ص ١٨٨ .

(٥) Rone Dussaus: Nosairis. p -121 paris 1900.

(٦) د . محمد على ابو ريان : اصول الفلسفة الاشراقية ص ٣١٣ - ٣١٤

(٧) مقدمة ابن خلدون ص ٨٣ الاسعار الاربية ج ١ الصفحة الاخيرة .

## الجديد في الحكمة (١)

للشيخ الاجل العالم الكامل عز الدولة ابن كمونة

تفهده الله بروحته (٢)

- 
- (١) ورد في هـ : الحكمة الجديدة . لكنها مكتوبة بالالة الكاتبة ، فليست من جنس خط بقية المخطوط ، ولهذا لم نعتد هذا العنوان ، وبلاحظ ان ارقام اللوحات التي ذكرناها هنا هي من المخطوط هـ ، لانه الاصل
- (٢) في هـ لوحة هـ : كتاب الحكمة الجديدة لابن كمونة . تاليف الفاضل سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة . ولعل كاتب هذا لم يتحر الضبط والدقة مادام المؤدى واحدا .

الجديد في الحكمة



احمد الثالث

١٢٢٩

الحكمة البديعة

لبنه الله بن كورة البغدادي

١٢٢٩ بقلم نسخي تليق بخط ابن النضر البغدادي

بمشيد الحسين

١٥٥

١٢٢

١٢٢٩

في مائة واربعة واربعة

١٥٥  
١٢٢  
١٢٢٩

لوحة العنوان من مخطوط احمد الثالث

من اللوحة الاولى من اول مخطوط كوبريلي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ . واما نوع الابانته  
 فانفس العبد الغير الى رحمة الله تعالى تعلق بضمير المحسن فيه  
 القبر يكونه عفا الله عنه واعفاه عنه على اسم اجد الله تعالى جلا  
 عترته لا حنايم الكرم ونوجب المزيد من علمه واحسانه واستغفر  
 اشغافنا نومن من عباد الله الامم وخلق في الخرد وشر الاخر من حنايم ربنا الله  
 القزايه الى شرطه المستقيم بالهام لقوله ان ربها به وان يصل على من  
 بالحق لا على بما فيه من جلا العرش العظيم وعلى المصطفى لاطبا انجود  
 واعلانه وسعد قد اعطى ارباب العقائد العقلية والديانات العقلية  
 ان الامان بالله اليوم الاخر وعلى الصالحات فهو غايه العباد الاخره  
 ودفوعه لا نفور الاسان بالحق الذي به ولا يجوز الشكاه  
 الاخره ومن الطاهر ان ذلك لا يتم تحصيله على الوجه القبيح لا  
 الطيبه والطريق الدينيه لا العقلية الا على الحكم الذي هو ارباب  
 العشر الانسانيه تحصيل القصورات والضرورات بتحقيق النظر به  
 والطريق على حسب الطائفة البشرية وهذا انظم عدد من المربى في  
 تحصيله ولم يدب في تصديقه واعدت واصولها فان ملكه اجل الحكم والبريل  
 مع عدم المستند والويل لا يبعد من اهل الفضل والتحصيل وبسبب النزود  
 العلم لا حول وعلى العبد ان لا يعمل على علم غير السبل والافان من  
 اطعم على شرب هذا العلم بالمعتمد الماشم وارابه الصايه النفس  
 من تصنيف كتاب فيه رسمت فعلت هذا الكتاب في انما قد تم  
 اليه من ملايت الانوار الدينية والتواعل الدينية ثم لا يوافق  
 على ما من الطالب واما من المسائل تعني ان الرادات التي من على  
 بخله امكن الاواخر واليا حكمه الاوابا حاليما انقصر عن ايامه العلم  
 من الحق والبل لا يراعى غفقا ما لا دور من محضه طالع لا يخذ هذا  
 الكتاب الا ما ينفع به في العلم بالله تعالى وتوحيد به وتزعمه وصفت  
 جلاله وعجاب خلقه انه الذي على كرامه وعلمه وسائر حوده وعلمه  
 وفي اسات الملك الساميه والنور الانبياء وادراكها واليا بها  
 وتباها بها خراب الدواب منها وتزعمها وما يعصها من العباد

من اللوحة الاخيرة من آخر مخطوط كوبريلي

٢٨

ويجوز ان وحاصيه الشئ والولايه وحال المعاد والشأه الخائيه  
ويجوز ان يشهد على بعض من هذا ولا يوزن ان مدام الجبال وسعد البشر  
في المال ما عطلت به من الخيال واقول سمع اعترافى معصرو ولا يهاجر  
من العلم ان لا يعرف كل هذا الكتاب الا الحق الذي طال بطر في الكتب  
السابقه عليه وقد جعلته سبعه ابواب في كل باب فيها سبعه اصول  
ومن الله استمد المعصيه واحاط به العوالم والبروج من ان الشايفه  
الغيبوري في باب الحساب الاول في الله النظر المساء بالخطو الفصل  
الاول في ما هي المطلق وسعته وامور ينفع بها توطي المطلق  
قانونه لم يدع جميع الفكر وما سد وسبته الى الربيه بشر العرفين  
الى الشر والاشياء الى ازمته الاطلاق يستقي عنها مظهره كثير من  
الاشياء لا كاد ستمع عطيه عن هذا القانون الا للمعروف به انهم  
ربانهم والماء في كل الاشياء لا تجدون بهذا القانون للذات كم كثير  
والمراد ما تذكره هنا نوجه الذم في هذا المطالب لئلا يدرك  
المبادى انما تلك انما هي من الفكر مجرد الماده والهيه بالحاصله  
من ربيبه خير مجرد الصون ولا بد في سلاح العلم ان يكونه مودبا  
الى المخلوب من صلاحيها معا وكليه فتدبر فتدبر احداهما والمبادى  
امنا بصوريه ان تصدق فيه فان تصور من ما عند الذهن متى تصور  
وهو من الاديان وما لخلقها طوتا لجعله محملا للصدق والذهب  
تتم تصديقا وهو الحكم فتصور على صوره ولا سلبت العلوم شواها  
ولما انظر العلوم في علوم النصور وعلوم الصدق فالجواب مختص  
في محمولها ومن الفكر المصل الى النصور قولنا شارحا والكل المصل  
الى الصدق في محموله من اهل المطلق ان نظره مبادى كل من العوائق  
ويبين ما ينبغي على الوجه الحل القانون لا انظر الى المواد المعصوره  
بالمطالب ايزد وعين على ان نظره الاقلام من حيث هو معلوم  
للمطلق او ستم له العلاقه الوصفيه باللفظ والهي لآخر حيث هو  
مطلق وقطوعا المطلق بعضه على سبيل التكرار الفيه وبعضه على  
سبيل العلم المستقر لا يقع فيه غلط وهو قانون للمعروف الذي غلب

بسم الله الرحمن الرحيم وثنا توفيق الامامه على من وكلت  
 اخذ الله جسدنا بقرب الخبايه الكريم ويوجب الميزان في ميزانه واحسانه  
 واستغفره استغفاراً بغير من عفاه الاثام وعلمه في الفردوس الاعلى  
 من جنانته واسأله المداخلة لمرأته المستقيم بالهام للفرق واناره بهدائه وان  
 يصل على من الملائكة الاعلى الخاقين من حول العرش العظيم وعلى الصلوات لظاهر  
 الموحدين واعلانه ونصره من انوار باب العقائد العظمى والديانات  
 النقية اذ الامان بالله واليوم الآخر وعلى الشاكرات هو غايه الممالات  
 الاثامه وبره ولا يغفل الانسان بالسفاده الرئيه في ولا يفهم من  
 الشقاوة والاخره ومن الظاهر ان ذلك لا يتم بحضيله على الوجه البقينه  
 لا الكسبه والطرق الايمانيه لا العقلية الاصل الحكيم الذي هو استكمال  
 النفس الانسانيه بحصول الصفات والمصديقات بالجهاد  
 المعانيه والعلمه على حب الطاعة البشريه وهذا القطع عن غير لم يعرف  
 في حيله ولم يرب في تهيئ قواعده ولم فان كتب ما في الحكمة والفعل  
 مع عدم الشك والبرهان لا حد من اهل العقل والفصل في حب التزهد  
 العمل بالاحسان وعلى المصدق ان لا يتسلل على من سوي السبل والمكان الامير  
 الذي القابل له الم العادل عز الدرس في الاسلام والمسلمين مع هذا الدولة  
 في هذا الملك يعقده العزم اقرب ولم يثابه من الامر الكريم في الذي سخر له  
 في هذا الله وادام امامها من اطلع على شرف هذا العلم المعينه النافعه وادامه  
 الصالحه العصريه كتاب فيه مبره فعلت هذا الباب وانما قدر لي ثابته  
 من الامور الدنيه والشاغل الذي يرمي شملهم لخصاره على ما في هذا الطلاب  
 في اوقات الساعات شغلتهم الزايدات التي من قبل خلاصه افكار او اواخر  
 ولما في حكم الاول حال الشاغل فينصرف من افاده الفهم من الحجة والدلائل  
 عايناهم فيمنع بالبحر في تحفته مطايل فلا يخفى هذا الباب الامانيه



من اللوحة الاولى من اول مخطوط احمد الثالث

به في العلم بالله تعالى وتوحيده وفي براهينه وصفات جلالة وتعاليه  
 مخلوقاته الدالة على كبريائه وعظمته وبيان حوده وحدانيته وفي انبائه  
 الملائكة المتتابعين والنفوس الارضية وادراكها وانوارها وبقائها بعد  
 خراب البدن وابدانها وتزيينها وما يعصها من الحكمة والجلال وفي  
 حضائير الجنة والملايك وحال المعاد والمعاد الثاني والمجمل من  
 مشتمل على ما يعص من التللال وسر له اقسام الكمال في سفر النفس الى  
 ما يطلب من الكمال واقول مع اعتراض في تفسيره وقلة يتبع من العلم  
 انه لا يعرف بحال هذا الباب الا الحق الذي طال نظر في الكتب السابقة  
 عليه وقد جعلته سبعة ابواب في كل باب منها سبعة فصول وسر الله  
 استر العصة واسما به الصواب والرجة وجزئ التواب اية المعاول  
**الباب الاول في الله المتكلم في السماء والمنطق**  
**الفصل الاول في ما فيه المنطق من فائدة وتنفعة وأورد**  
 يتنفع بها موطن المنطق فان يعلم كيف يصح الفكر وفاسده ونسبه الى  
 الدروب ونسبه العروض الى الشجرة والاشجار الى ارضه الاحياء يستفي  
 عنها بقطرته كرم من الثمر ولا يجد يستفي بقطرته من هذا القانوت  
 الا المبرور بهداه رايه وقلة ايام فكر الذين لا يتدبرون هذا القانوت  
 لبلادهم كثيرا والمراد بالفكر ما تفرجه الدهن من مادي المطالب  
 لتأدي من تلك المادي اليها تلك المادي تجري من الفكر تجري الماده اليه  
 الكاشف من ترسها تجري بحري الصور ولا يرى صلاح الفكر اي في كونه  
 مود بال المطالب من صلاحها معاويكي في فساد فساد اجرام المادي  
 اما تصورهم او بصرفته فان تصور شي ما عدا الدهن يسمى تصورا ذهني  
 الادراك وما لم يحكمه فاحمله محملا للصديق والتركيب يسمى تصورا  
 الحكم محصور على محصور فلا يطلب في العلوم سواها والماعمر المتكلم في تعليم

من اللوحة الأخيرة من آخر مخطوط كوبريلي

وعلى ما هو واحد وصيغة واحدة لكانت الماهيات واحدة ولم يكن بها  
عن مرتبة الأولى تعالى صفاء ما دل على ما هيئات الأنواع متساوت في  
ذلك كذلك ما هيئات الانقسام المنطقية الأنواع والنوع المنقسم  
لأننا نرى ما هو من ذاته كامل وإنما نرى من الشر من نظر خلق العالم  
إنما هو لاجل الانقسام الأخير وليس كذلك لما وجد وحده من غير انقسام  
الكانية انما سنده الى بعض من طبع المزج لزم ان يفتد بعضها بعضا  
وذلك كوصوله لمارا الى ثوب انسان يحرقه فمن الخيال ان يكون البارز  
والثوب ثوبا وهذا النقص انما هو هذا النظام فيصل اليد فلا يترك  
وحيال ان لا يكون البارز وصلا الى الثوب بحيث هذه الهيات التي هي  
افضل انواعها من هذا الشر بالضرورة من لوازم العار ومنع  
ان يكون من جميع الهيات واعتبارا من خلقه غير متفق الاخر  
مكونا منقسم واحد من انما ومنه عنا الاخر من لوازمه لا يجب  
ان يكون الامور المستوجبة في الشر موجودة في هذا النظام وكله محله  
وخير ولما لم يكن في وجود الاسان من وجود توام المقصوده ولم  
على تعادها حتى لا يخلف احداهما الاخر والا كانت الاشخاص واحدا  
وجب من ذلك ان يتاخر لحوال بعض الماس الى ان يقع لم عند صار  
المعاد وفي الحق او فرط شهوة او غضب صار في ذلك الانسان لا يعرف  
ولا يترك شيئا مما تعالىه نفس من الاعمال الا وهو كالمشبه الفاعل  
وعنى انما شرقياس في العاقل او قياس فاعل اخر منع عن فعله في تلك  
المادة والشر الذي يشبهه الفاعل وقصور واقع في اجزاء وليس ذلك  
بمحيطه خير البشائر المعنى وليس هو لان فاعلا فاعله لان الفاعل  
لم يتعلم فلا يشبه الا الواجب الا بالعرض ولما الشر والفضل  
محررات فاعليته ولا توجد كالمشبه لاما تخلف شره او يكون اخر  
والشر فيه مشا وبان ولا توجد الشر الا في عالم الكون والفساد  
لا ط المقادير والشر في عالم الكون والفساد كالمشبه لكان شيئا  
تلا لا غير محله به بالنسبة الى كل الوجود فكيف والسلام فيه عالمه  
لذلك توجد هذه الاشياء في حق هو بانات وهي اقل من الارض

من اللوحة الاخيرة من آخر مخطوط كوبريلي

والذي لا يعلم منها فانه في اكثر احوالهم يعلم وانما يستقيم بعض  
الاحوال وفي بعض الصفات لا في الكل والزموا الامور التي كانت كثيرة  
الا ان الحمد والسلامة اكثر في كثير عالت والشر زاد وكذا حاله  
الابناء على اقسام بلته ما علة في الحال ومتوسطه على مراتب  
مختلفة وشديد في الزوال وكذلك احوال النفوس في الازمان ولا شك  
ان النفوس عالت والظلمان نادران واذا اصبحت الى الوسيط الطول  
الفاصل صلا على الخلق غلبه افرق ومرتب الناشئ الاخر كراتهم  
في الدنيا ومرتب الشفادات والشفاعات كثيرة والحلقات الرديئة  
والحيات المعده في منها المجدد للام كما وجب لهم الميراث لمستم  
من خارج نور الاذن ورحمة الله وسعة حظي ومن علم ان مدبر  
الدنيا والاخر واحد والله عز وجل رحيم لطيف بعباده شفيقت  
عليهم وتامل ما انعم به على الانسان من محبة الدين وسلامة الاضواء  
ثم نعمته الانبياء والارباب ثم خلق الاطعمه والاشربة والادوية لاطلعه  
وما المجد من الدورات المعجزة والذخائر المستحبة اوجب لذلك  
المامل وتوقا ما نسا وطاب بنية الى سجد حمد الله تعالى في الاحسن  
فانما كمالهم ان يخلصوا في اعيانهم وان ينعقوا ما علت في ان محلة يوم  
القامه مجمعة على الاعلى وان يفسروا خطيئة يوم الدين وان يصفقوا  
بنور هدايتك في رطبات الصلوات وان يلبسوا درجات المصادقين  
المخلصين ويوقفتي عود كمالهم في دار الخلود من الالام  
وبسعادته الابدن القايمة وتدخل في زمن عبادك الصالحين في محبة  
يا ارحم الراحمين ويا اكرم الاكرمين وحمد لله رب العالمين وصلى الله  
على ملائكته المقربين وانبياءهم واوليائهم اجمعين في يوم هدايتهم الى دار  
عطا افتر العباد المعقودين عباد عزيز ابن اراهيم  
ان يخلصوا الى دار السلام وذلك في السلام بعداد  
في شهر رجب سنة احدى وستين وستمائة هجرية من بعد الله اعلم  
والعالمين وبها صلواتي وآياتي ورحمة الله عليه

النفقان وقصود افزع في احده فلا تس ذلك بالحقيقة خرا  
 الناس الى شي ليس هو لان فاعلا ففعله بل لان الفاعل لم يفعله  
 فلا ينسب الى الواجب الا بالعرض وانما الشرع بالمصلحة بالاعت  
 فاعلمه ولا يوجد ما كثره شر ولا ما يعلب شره او يكون الحزن والشك  
 فيه مقسا ومنه لا يوجد الا في عالم الكون والفساد لا محل المقاد  
 الصوري ولو كان عالم الكون والفساد كله شرا لان شيئا  
 قليلا عن معدن بهما السببة الى كل الوجود فكيف واسلامه فيه  
 فالبه لا يوجد هذه الشرع الا في حق الحيوانات وهي اقل ما في  
 الارض والى لا مسلم منها فانه في الكون والى سلم وانما يستعمل  
 في نقص الازوال وفي بعض الصفات في البلى والمرض والاموات  
 فانما شر لان النجاسة والسلامة اكثر فاعلم غالب والشك  
 نادو كما ان حال الاموات على اقسام ثلثة فاعلم في الكلام  
 فوسطه على مراتب مختلفة ومنه الشرع فلكذلك احوال  
 النفوس في الآخرة فلا تسك ان المتوسط بها البلاء والطوائف  
 ما داران واذا اصبغ الى الوسط الطرف الفاضل والاهل  
 النجاء عليه وافره ومرتبات الناس في الآخرة فمراتبهم في الدنيا ومرتبات  
 السعادات والشقاوات كثره والمخاض الى الدنيا والهيئات  
 المتشعبة هي بقضيتها الموجبة للام ما يوجب التمام والمغن لا تستقيم  
 في خارج فوننا لادى وجه الله وسعت كل شئ ومن علم لم يور الدنيا  
 والآخرة واجز وانه عقود رحم لطيف بعباده متعطف عليهم  
 وما لم ياتهم على الانسان من جهة الدين وسلامه الا عباد الله  
 بعث لادنا الهادسة ثم خلق للاطمة والاشربة والادوية لاجله  
 وما الحمد من القوميات المتبعة والدعوات المستجابة وحب

الشرع  
ادع

من اللوحة الأخيرة من آخر مخطوط احمد الثالث

له ذلك الباسل حرمنا ما وطأه نعمة الله عليه  
في الاخرة فاسلك اللهم لي بحلتي من اهلها ولزيتي من اهلها  
تخلعه يوم القيامة حجه لي لا على ولا في ولا بعد ولا خطي يوم الدين  
وان يعصني سور هدايتك فزوت الحاصلين ولا يتلغى في ذات  
الصادقين المحصلين وتوفقي بحودك لما اكون به في دار الخلود  
من الامين وبسجادة الامم من الفاضلين وتوفقي في رتبة  
عبدك الصالحين برحمتك يا ارحم الراحمين والكرام الابرار والكرام  
الله تعالى العالين وصلواته على ملائكة المعززين وانبياءه واوليائه

ثم الاب بحقوقه ومنه وحسن توفيقه وعونه ومعاونته  
على سبيلنا محمد وآله واجحابه فائق الزمان من استغفر  
اليوم المبارك يوم الجمعة الثامن من شهر  
جمادى الاولى سنة اربع و مئتين وسبع مائة  
على يد العبد الفقير الى الله تعالى علي بن  
ابن العتيق المزدني مستهدا بحسن  
غفر الله له ولوالديه  
ولجميع المسلمين

محمد بن عبد الله

امير

امير

في كل يوم  
في كل يوم  
في كل يوم



## بسم الله الرحمن الرحيم

فهرست<sup>(١)</sup> هذا الكتاب المبارك سبعة أبواب في كل باب سبعة (٢) فصول .

### الباب الأول

في الة النظر ، المسماة بالمنطق . وفيه سبعة فصول :

الفصل الاول : : ماهية المنطق ومنفعته وأمر ينتفع بها فعملته . الثاني : في أساسيات التصورات . الثالث : في القضايا وأقسامها . الرابع : في لوازم القضية عند انفرادها . الخامس : في القياس البسيط . السادس : في توابع الاقضية ولواحقها . السابع : في الصنائع الخمس التي هي البرهان والبدل والخطابة والشمس والمغالطة .

### الباب الثاني

في الامور العامة للمفاهيم كلها . وفيه سبعة فصول :

الفصل الاول : في الوجود والعدم وأقسامهما وأحكامهما . الثاني : في الخاصة وتشخيصها وما تنقسم إليه . الثالث : في الوحدة والكثرة ولواحقهما . الرابع : في الوجوب والامكان والامتناع وما يتعلق بهما . الخامس : في القسم والحديث بمعنييهما . أعني الزماني والدائي . السادس : في الة والمعلول . السابع : في الجوهر والعرض وأحوالهما ومباحثهما الكلية

### الباب الثالث

في اقسام الاعراض الوجودية . وفيه سبعة فصول

الفصل الاول : في المقادير والاعداد التي يسمها جميعها كونها كصفة قارة للذات . الثاني : في الكمية غير القارة وهي الزمان . الثالث : فيما لا يعتبر فيه من الكفايات أنه كمال جوهر . وهو ما يختص بالكميات منها ، وما يعتبر فيه أنه

(١) هذا الفهرست موجود فقط في نسخة «أ» وهو في لوحتي ٤٥ - وقد إثبتناه هنا مع عدم وجوده في نسخة «ك» . الام ايما منا بقائده .

(٢) في اصل «أ» «سبعة» .

استعداد فحسب . الرابع : في الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة .  
الخامس : فيما ليس يحس بالحس الظاهر من أنواع الكيف . السادس : في  
الاضافة . السابع : في الحركة .

### الباب الرابع

في الأجسام الطبيعية ومقوماتها وأحكامها . وفيه سبعة فصول :  
الفصل الاول : في مقومات الجسم الطبيعي وأحكامه العامة ، دون ما يخص  
بجسم جسم . الثاني : في العناصر وأحوالها باعتبار الانفراد . الثالث : في حال  
هذه العناصر عند امتزاجها وتركيبها . الرابع (١) : في الكائنات التي حدودها من  
الغناصر . بمقد تركيب . الخامس : فيما يتركب من العناصر  
بتركيب منها . وهو المواليد الثلاثة : الممدد والنبات والحيوان . السادس : في  
اثبات الممدد الذي للجهات وذكر لوازمه . السابع : في سائر الافلاك والكواكب  
وذكر جملة من أحوالها .

### الباب الخامس

في النفوس وصفاتها وآثارها . وفيه سبعة فصول :  
الفصل الاول : في اثبات وجود النفس وبيان أن مقولاتها لا يمكن حصولها  
بآلة بدئية ، وأنها مستغنية في الثقل الذي هو كمالها الذاتي عن البدن —  
الثاني : فيما يظهر عن النفس من القوى النباتية . وهي التي لا يشك في أنه  
يشترك فيها الإنسان والحيوان الأعجم والنبات . الثالث : في قوى الحس  
والحركة الإرادية . وهي التي قصرت عن نفس الإنسان . ولا شك في أنها حاصلة  
لنا وفي الحيوانات . الرابع : في القوى التي لاتتملها حاصلة لغير الإنسان من  
الحيوانات الأخر . الخامس : في المنامات والوحي والالهام والمجربات والإكرامات  
والآثار الغريبة الصادرة عن النفس . ودرجات العارفين ومقاماتهم وكيفية  
ارتباطهم . السادس : في أبدية النفس وأحوالها بعد خراب البدن . السابع :  
في القول وآثارها في العالم الجسماني والروحاني . وفيه سبعة فصول :

(١) في أصل «هـ» «السابع» وهو خطأ .

(١) في أصل «هـ» السماوية . وقد غيرناها «المساوية» في المخطوط كله .



## الباب السادس

في العقول وأثارها في العالم الجسماني والروحاني - وفيه سبعة فصول:  
الفصل الاول : في أن العقل هو مصدر وجود النفس كلها - الثاني : في  
أنه لولا العقل لما خرجت النفوس عن تعقلاتها من القوة إلى الفعل ، وأن اليه  
مستند كمالها الذاتي - الثالث : في بيان استناد مالا يتناهي من الحركات  
والحوادث إلى العقل - الرابع : في كيفية كون العقل مصدرا للأجسام -  
الخامس : في أن التشبيه بالعقل غاية الحركات السماوية - السادس : في أن  
العقل يجب أن يكون مدركا لذاته ولغيره ، وفي كيفية ذلك الإدراك - السابع :  
في بيان كثرة العقول ، وجملة من الأحكام المتعلقة بها .

## الباب السابع

في واجب الوجود ووحدانيته ونعوت جلاله ، وكيفية فعله ، وعنايته ،  
في سبعة فصول :

الاول : في اثبات واجب الوجود لذاته - الثاني : في أن واجب الوجود  
واحد ، لا يقال على كثرة بوجه - الثالث : في تنزيه واجب الوجود عما يجب  
تنزيهه عنه - الرابع : فيما يعتبر به واجب الوجود من نعوت الجلال والاكرام -  
الخامس : في تبين كون صفات الواجب لذاته لا توجب كثرة ، لا بحسب تقوم  
ذاته ولا بحسب ما يتقرر فيها بعد قومها - السادس : في كيفية فعل واجب  
الوجود ، وترتيب الممكنات عنه - السابع : في غاية واجب الوجود ومخلوقاته  
ورحمته لهم وحكمته في اتحادهم - وبه ختم الكتاب - والحمد لله أولا وآخرا  
وصل الله على محمد وآله وسلم تسليما كثيرا (٢) .

---

(٢) ان تخصيص سيدنا محمد عليه السلام بالصلاة والتسليم هنا ، لدليل على  
أن هذا النهي من عمل الناسخ ، لان ابن كمونة لا يقول بذلك لاني البدء  
ولا في الخاتمة - ولان نسخة دقه قد خلت من هذا الفهرست .



## بسم الله الرحمن الرحيم وما توفيقى الا بالله<sup>(١)</sup>

قال المبد الفقير الى رحمة الله تعالى . سمع بن منصور بن الحسن بن هبة الله بن كمونة - عفا الله عنه . واعفاء . على مرضيه - :  
أحمد (٢) الله تعالى (٣) حمداً يقرب الى جنابه الكريم ، ويوجب المزيد من فضله واحسانه . واستغفره استغفاراً يؤمن من عقابه الاليم<sup>(٤)</sup> ، ويخلد نسي الفردوس الاعلى من جنانه ، واسأله الهداية الى صراطه المستقيم ، بالهام الحق ، وانارة برهانه ، وأن يصل على من بالملا الاعلى . الحافين من حول العرش العظيم ، وعلى المصطفين ، لاطهار التوحيد وإعلانه .

وبعد : فقد اتفق أرباب العقائد العقلية<sup>(٥)</sup> ، والديانات النقلية<sup>(٦)</sup> : أن الايمان (٧) بالله ، واليوم الآخر ، وعمل الصالحات ، هو غاية الكلمات الانسانية . وبدونه لا يفوز الانسان بالسعادة السرمدية ، ولا ينجو من العقوبة الأخروية .

ومن الظاهر أن ذلك لا يتم تحصيله على الوجوه اليقينية لا الظنية ، وبالعراق البرهانية لا التقليدية ، الا بعلم الحكمة<sup>(٨)</sup> الذي هو استكمال النفس الانسانية بتحصيل التصورات والتصديقات . بالعقائق النظرية والعملية . وعلى حسب الطاقة البشرية .

(١) في «اه» زيادة «عليه توكلت» .

(٢) الكلام - السابق من «قال العد ... مرضيه» غير موجود في «اه» ويظهر أنه من تزيد النسخ .

(٣) كلمة «تعالى» ناقصة من «اه» .

(٤) في «اه» «اللائم» .

(٥) يقصد الحكماء .

(٦) يقصد الرسل والانبياء وأتباعهم من العلماء .

(٧) الايمان Faith لغة : التصديق ، وضده التكذيب . وشعرا : اظهار الخضوع والقبول للشريعة ، ولا أتى به النبي ، واعتقاده وتصديقه — الجرحاني : التعريفات «أمن» .

(٨) الحكمة هنا هي الفلسفة . وهذا متفق مع تفسير ابن سينا للحكمة إذ قال : «الحكمة صناعة يستفيد بها الانسان تحصيل ما عليه الوجود

==  
الجديد في الحكمة

وبالطرق البرهانية لا التقليدية ، الا بعلم الحكمة(٨) الذي هو استكمال النفس الانسانية بتحصيل التصورات والتصديقات ، بالحقائق النظرية والعلمية ، وعلى حسب الطاقة البشرية .

وبهذا انقطع عنر من لم يرغب في تحصيله ، ولم يدأب في تمهيد قواعده وأصوله . فان مكتب أهل الحكمة والتنزيل ، مع عدم المستند والدليل ، لا يعد من أهل العقل والتحصيل . ويجب على المتردد العمل بالأحوط ، وعلى المصلق الا يفضل على علم عن سواء السبيل .

ولا كان الامير الكبير الفاضل العالم المادل ، عز الدين فخر الاسلام والمسلمين ، معتمد الدولة ، فخر الملك ، مفتخر العراقيين ، دولة شاه بن الامير الكبير ، سيف الدين منجر الصاحبى . بلضهما الله مبتقاهما ، وأدام أيامهما (١) . ممن اطلع على شرف هذا العلم ، بالمعيتة الثاقبة ، وآرائه الصائبة ، التمس منى تصنيف كتاب فيه ترسمه (٢) ، فعملت هذا الكتاب في أثناء مآقد الجنة اليه ، من ملابسة(٣) الامور الدنية ، والشواغل الدنيوية ، مشتملا - مع اختصاره - على مهمات الطالب . وأمهات المسائل ، متضمنا - مع

---

كله في نفسه ، وما عليه الواجب مما ينبغي ان يكسبه فعله ، لتشرف بذلك نفسه ، وتستكمل ، وتصير عالما معقولا ، مضاهيا للعالم الموجود ، تستعد للمساعدة القصوى بالآخرة . وذلك بحسب الطاقة الانسانية .  
اين سينا : سبع رسائل في الحكمة والطبيعيات - الرسالة الخامسة  
١٠٤ - ١٠٥ طبعة مصر .

(١) ما بين المعرفين في داء فقط . وقد حرص كثير من المؤلفين القدامى على ان يسجل ان كتابه قد ألف بناء على رغبة الامير ، حتى يطمى للكتاب أهمية لدى الناس .

(٢) مرسومة هكذا «ترسمه» .

(٣) ناقصة من داء .

الزيادات التي من قبلي - لخلصاً أفكار الأواخر ، والباب حكمة الاوائل (١) ،  
خالياً عما يقصر عن افادة اليقين من الحجج والدلائل ، عارياً عن تحقيق مالا  
يجدى تحقيقه بظائل .

فلا تجد في هذا الكتاب ، الا ما ينتفع به ، في العلم بالله تعالى (٢) ،  
وتوجيهه ، وتنزيهه ، وصفاته جلانه ، وعجائب مخلوقاته الدالة على : كبريائه  
وعظمته ، وبيان جوده وعنايته .

وفي اثبات الملائكة السماوية ، والنفوس الارضية ، واحركاتها ، وآثارها ،  
وبقائها بعد خراب البدن (٣) ، وأبديتها ، وتزكيتها ، وما يصحبهما من الغلا  
والغزلان .

(وفي) (٤) خصائص النبوة ، والولاية ، وحال المعاد ، والنشأة الثانية .  
وبالجملة هو مشتمل على ما يصعب من الضلال ، ومزلة اقسام الجهال ،  
ويسعد النفس في المال ، بما تحلت به من الكمال (٥) .

واقول - مع اعترافي بتقصيري ، وقلة بضاعتي من العلم - : انه لا يعرف  
محل هذا الكتاب ، الا المحقق ، الذي طال نظره في الكتب السابقة عليه (٦) .  
وقد جعلته سبعة ابواب ، في كل باب منها سبعة فصول (٧) . ومن الله  
استمد العصمة ، واصابة الصواب ، والرحمة ، وجزيل الثواب ، انه  
الغفور (٨) الوهاب .

- 
- (١) هذا تصريح من المؤلف بأنه قد تأثر بما ورد لدى السابقين . فليس كل  
شيء في الكتاب جديداً ، لكن له فضل الاختيار والتلخيص .  
(٢) من واجب كل انسان ان يبداً بمعرفه الله تعالى عن طريق آثاره وحكمته  
في الكون .  
(٣) النفس لا تفنى ، بفناء البدن . فليس ابن كونة هنا تابعا لارسطو في القول  
باتحاد المادة والصورة وفنائهما معا .  
(٤) زائدة في داء .  
(٥) المؤلف حريص على توجيه الانسان نحو السعادة ، ومناعها النفس .  
(٦) اذن يتطلب الكتاب قارئا له خلفيات ثقافية متعددة .  
(٧) هنا تناسق جميل بين الابواب والفصول ، مما يدل على اهتمام الرجس  
بالتواحي المنهجية .  
(٨) في داء ، المعقود .



## الباب الأول

### في

آلة النظر المحمّلة بالمنطق





## الفصل الأول

### في

ماهية المنطق ، ومنطقته ، وأمور ينتفع بها توطئة

المنطق : قانون يعلم به صحيح الفكر وفلسفه . ونسبته الى الروية نسبة  
العروض الى الشعر ، والايقاع الى أزمئة الألحان .

ويستغنى عنهما بفطرته كثير من الناس . ولا يكاد يستغنى عن هذا  
القانون الا المؤيدون بهداية ربانية ، وقليل مالم ، لكن الذين لا يهتدون بهذا  
القانون ، لبلادتهم ، كثيرون (١) .

والمراد بالفكرة ههنا ، توجه الذهن نحو مبادئ الطالب (٢) ، ليتأدى من  
تلك المبادئ اليها (٣) .

فتلك المبادئ تجري من الفكر مجرى المادة ، والهيئة الحاصلة من ترتيبها  
تجري مجرى الصورة ولا بد في صلاح الفكر ، أى في كونه مؤديا الى المطلوب ،  
من صلاحيهما معا ، ويكفى في فساده فساد أحدهما (٤) .

---

(١) يتضح هنا مدى اتباع ابن كمونة لابن سينا في تحديد معنى المنطق . يقول  
ابن سينا في النتيجة ص ٦ ط . مصر ١٣٣١هـ : «صناعة المنطق نسبتها الى  
الروية نسبة النحو الى الكلام والعروض الى الشعر . لكن الفطرة السليمة  
والذوق السليم وبما أغنيا عن تعلم النحو والعروض ، وليس شيء من  
الفطرة الانسانية يستغن في استعمال الروية عن التقدم بأعداد هذه  
الألة ، الا ان يكون مؤيدا من عند الله تعالى» .

(٢) المراد هنا بالمطالب ما يجهله المرء مما ينوي معرفته ويتطلع الى تحصيله .

(٣) تفسير الفكر هنا مطابق لتفسير ابن سينا له في الاشارات والتنبيهات  
١ : ١٦٩ . «الفكر ما يكون عند اجماع الانسان ، ان ينتقل عن أمور حاضرة  
في ذهنه ، متصورة أو مصدق بها» .

(٤) هنا ارتباط بين المادة والصورة في الفكر المنطقي . وهو رأي ابن سينا  
ايضا - النتيجة ص ٥ .

والمبادئ : اما تصورية . او تصديقية . فان حضور شيء ما عند اللمح  
يسمى تصورا . وهو نفس الادراك .  
وما يلتصق لهوفا يجمعه محتملا للتصديق<sup>(١)</sup> او التكذيب . يسمى تصديقا .  
وهو الحكم<sup>(٢)</sup> . بتصور على تصور . ولا يطلب في المعلوم موافقا .  
ولا انحصار المعلوم في معلوم التصور . ومعلوم التصديق . فالجهول  
منحصر في مجهولهما . ويسمى الفكر الموصل الى التصور قولا شارحا ، والفكر  
الموصل الى التصديق حجة<sup>(٣)</sup> .  
فصاري أمر المنطقي . ان ينظر في مبادئ كل من القولين . وكيفية تأليفه  
على الوجه الكلي القانوني . لبالنظر الى المواد المخصوصة بالمطالب الجزئية<sup>(٤)</sup> .  
ويجب عليه ان ينظر في الألفاظ . من حيث هو : معلم للمنطق ، او متعلم  
له ، للعلاقة الوضعية بين اللفظ والمعنى . لامن حيث هو منطقي فقط .  
وعلم المنطق بعضه على سبيل التذكير والتنبيه ، وبعضه على سبيل العلم  
المتسق ، الذي لا يقع فيه غلط<sup>(٥)</sup> .  
وهو قانون للبعض الذي يخالفه . والا لافتقر المنطق فيما يستنبط منه  
بالفكر الى منطق آخر ، وليس كذا .  
ولا بد من<sup>(٦)</sup> انتهاء المبادئ الى تصورات وتصديقات بديهيتين . والا لاكتسب  
المجهول بالمجهول ، وهو محال ، ولا تصديق الا على تصورين فصاعدا .

(١) في ذلك «التكذيب» .

(٢) الحكم في القضية هو الذي يفرق بين التصور والتصديق .

(٣) الحجة والدليل شيء واحد ، وهي مادل به على صحة الدعوى . التصديقات  
للجرحاني - باب الحاء .

(٤) هذا بالنسبة للمنطق الصوري **Formal Logic** . اما

المنطق الحديث فانه يجعل التصور والتصديق من مراحل التفكير ثم يركز

على جانب الاستقراء - د . قاسم : المنطق الحديث ٦٤ وما بعدها .

(٥) تتفق هذه الفكرة مع رأي ابن سينا في المنطق وهو : «ان يكون عند الانسان  
آلة قانونية تصمم مراعاتها عن ان يضل في فكره» - الاشارات والتنبيهات

١ : ١٦٧ .

(٦) في ذلك : «لبي» .

ويكفي في ذلك التصور بوجه ما فقط ، حتى ان تصورنا من المجهول مطلقا  
كونه مجهولا مطلقا ، كاف في حكمنا عليه بامتناع الحكم عليه ، اي في حال  
لا يكون متصورا منه الا<sup>(١)</sup> هذا القدر .

ومدلول اللفظ الذي دلالة وضعية ، ان كانت على المعنى الذي وضع  
له ، لأجل وضعه له ، فهي المطابقة ، كدلالة البيت على مجموع الجدار والسقف ،  
والا فمدلوله ان كان جزءا مما وضع له فهي تضمن ، كدلالة البيت على الجدار .  
وان كان خارجا عنه فهي التزام ، كدلالة السقف على الحائط . واللفظ الواحد  
يدل على المعنى الواحد الحاصل في كثيرين بالسواء بالتواطؤ ، كالحیوان على  
جزئياته ، ولا على السواء بالتشكيك . كالموجود<sup>(٢)</sup> على الجوهر والمرض ، ويدل  
على معانيه المختلفة بالاشتراك . كالعین على<sup>(٣)</sup> الباصرة وغيرها ، وهذه قد يسمها  
الوضوح ، وقد يخص بعضها ، ويلحق غيره به ، لشميه ، أو نقل .

والألفاظ الكثيرة تدل على المعنى الواحد بالترادف ، كالخمر<sup>(٤)</sup> والقمار ،  
وعلى المعاني الكثيرة بالتباين . كالسما والارض . واللفظ ان لم يقصد بشيء من  
أجزائه المترتبة المسوعة الدلالة فيه على شيء من أجزاء معناه ، فهو المفرد ،  
كزيد وعبدالله . والا فهو المركب . ويسمى قولا كالحیوان الناطق .

واحتزنا بالمرتبة المسوعة عن مثل صيغة الفعل الدالة على زمانه ،  
وجوهره الدال على الحدث ، فان كلا منهما جزء ، ولكن غير مترتب ولا مسموع .  
والمفرد ان استقل بالاعبار به أو عليه ، فان دل على معنى ، وعلى زمانه  
المحصل من الثلاثة<sup>(٥)</sup> — احترازا بانحصل عن مثل الزمان في المتقدم المنصرف  
الى تقدم ومتقدم — فهو الكلمة ، « كشيء » والا فهو الاسم ، « كالانسان » وان  
لم يستقل بذلك فهو الاداة ك « في » و « هو » و « كان » الناقصة .

(١) في «ك» : « ولا » .

(٢) في «ا» : « كالوجود » .

(٣) في «ا» : « ناقصة » .

(٤) في «ك» : « كالحمر » .

(٥) في «ك» : « الثلاث » .

وإما منع مفهومه من وقوع الشركة فيه فهو جزئي ، « كزيد » ، المشار إليه ، وإما لم يمنع مفهومه ذلك ، فهو كلي وقعت الشركة فيه ، « كالإنسان » ، أولم تقع المانع غير نفس المفهوم ، « كالشمس » ، والوصوف وصفاته إذا حكم ببعضه على البعض ، كيف (١) كان ، « كالإنسان ضاحك » أو « الضاحك إنسان » أو « كاتب » ، فالمحكوم عليه موضوع ، والمحكوم به محمول بالمواطاة . بخلاف ما مثل « الضحك » ، « والكتابة » لأنها (٢) لا تحمل الا باشتقاق ، كـ « الضاحك » أو « بآداة نسبية » ، كـ « ذى ضحك » .

والمحمول إن كان داخلا في ماهية موضوعه ، كـ « الحيوان » في الإنسان ، أو نفس ماهيته ، كـ « الإنسان » لـ « زيد » ، إذ « زيد » عبارة عن إنسان متخصص بعوارض ، لأن المجموع من الإنسان وتلك العوارض ، فهو ذاتي ، وإن كان خارجا عنها فهو عرضي ، أما لازم وهو الدائم الصحة لها مع العلم بوجه وجوب تلك الصحة ، كلى الزوايا الثلاث للمثلث ، إن كان بينا ، أو لمساوى الزوايا بالقائمتين (٣) له ، إن كان غير بين ، يلحق بتوسط غيره ، وإما مفارق ، وهو ما لا يكون كذلك .

وإن جاز دوام صحبته لها ، إما بمفارقة (٤) سريعة ، ككون زيد قائما ، أو بطيئة ، ككونه شابا .

وما أخذ من العرضيات من حيث يختص بها هية واحدة ، فهو خاصة ، كالضحك للإنسان . سواء ساوته كهذا المثال ، أو كانت لبعضه فقط ، كالكتابة بالفعل له . وما أخذ منها من حيث يشمل ماهية وغيرها ، فهو عرض عام ، كالإشياء للإنسان ، لا للحيوان ، لا اختصاصه به .

والمستلزم بها هو : إن كان حقيقة واحدة ، كالإنسان ، فالجواب مجموع

(١) ناقصة من «أ» .

(٢) في «أ» : «فانها» .

(٣) في «ك» : «القائمتين» .

(٤) في «ك» : «مفارقة» .

ذاتياتها ، كالحیوان الناطق .

وان كان فوق واحدة ، فان اختلفت حقائقها كالانسان والفرس والطير .  
فمجموع الذاتيات المشتركة بينها كالحیوان وحده ، وهو جنس كل واحد منهما ،  
وهي الانواع بالاضافة اليه . وان اتفقت حقائقها كزيد وخالد ، المختلفين بالمعد  
فقط . فبالحقیقة<sup>(١)</sup> المشتركة حالتي الشركة والخصوصية . كالانسان ، وهو نوع  
حقيقي ، لتلك الكثرة ، ومعناه غير احنى النوع الاضافي وقد تصدقان على ماهية  
واحد ، كهذا<sup>(٢)</sup> المثال ، وقد يصدق كل منهما على مالم يصدق عليه الاخر ،  
كالبسائط التي هي انواع حقيقية فقط .

والانواع المتوسطة التي هي اضافية فقط ، الا اذا اعتبرت بالنسبة الى ما  
اشترك فيه ما تحتها دون الخصصات . وقد تتصاعد الاجناس الى ما لا جنس  
فوقه ، وهو العالي ، وجنس الاجناس ، وتتنازل الانواع الاضافية الى ما ليس  
تحت الا الاصناف والاشخاص ، وهو الانواع .

والمتوسطات اجناس لما تحتها ، وانواع لما فوقها . وخصوصية كل نوع هو<sup>(٣)</sup>  
فصله المقوم ، كالناطق للانسان . ويقال في جواب أي ما هو في ذاته ، وكل  
شيئين ان<sup>(٤)</sup> صدق أحدهما على كل ماصدق عليه الآخر .

فاما مع العكس ، وهو المساوي . كالانسان / والضاحك ، اولاً<sup>(٥)</sup> مع  
العكس ، فالأول أعم مطلقا ، والآخر أخص مطلقا ، كالحیوان الاعم ، والانسان  
الاخص ، وان لم يصدق أحدهما على ماصدق عليه الآخر .

فان صدق على بعضه . فبينهما عموم وخصوص من وجه ، كالانسان  
والابيض والا فهما متباينان<sup>(٦)</sup> ، كالانسان والفرس ، والموجود والمعدوم .

---

(١) في «ك» : «كالحقیقة» .

(٢) في «هـ» : «على هذا» . وما أخرناه هنا اولی .

(٣) في «هـ» : «فهو» .

(٤) في «هـ» : «فإن» .

(٥) في «ك» : «ولاء» .

(٦) في «هـ» : «متباين» .

ولازتزيد المحمولات المقررة على الخمسة التي هي :

الجنس والنوع الحقيقي والفصل والخاصة والعرض العام ، لأنها اما ذاتية او عرضية . والذاتية اما صالحة لأن تقال في جواب ماهو ، او غير صالحة ، والصالحة اما على مختلفات الحقائق ، وهي الجنس أولا على مختلفاتها ، وهي النوع الحقيقي ، وغير الصالحة<sup>(١)</sup> لذلك اما غير مشتركة ، او ليست تمام المشتركة ، بل جزؤه المساوي له . اذ الجزء في الجملة لا يكون اخص مطلقا . ولا من وجه ، ولا مابيننا . لأنه كلما صدق الكل صدق الجزء ، فانتفت هذه الثلاث . وفي هذا الموضع لا يكون أمم مطلقا والا لكان تمام مشترك بين ماهية ما وغيرها ، وهو خلاف الفرض ، فتمين أنه مساو ، وعلى تقدير انها ليست تمام المشترك ، او هي بعضه المساوي ، فهي صالحة به<sup>(٢)</sup> . للتمييز ، فيكون فصلا . والعرضية ان اعتبر عروضها للماهية<sup>(٣)</sup> الواحدة فهي خاصة ، والا فهي عرض عام .

وكل واحد من هذه الخمسة انما هو ذلك الواحد بالاضافة ، فقد يصدق على واحد عدة منها ، كاللون فانه جنس للسواد والبياض<sup>(٤)</sup> ، ونوع للكيف وخاصة للجسم ، وعرض عام للانسان . ومعرض كل واحد منها يسمى بالطبيعي ، وعارضة بالمنطقي ، ومجموعهما<sup>(٥)</sup> بالعقل .  
فالحيوان جنس طبيعي ، والجنسية المارضة له جنس منطقي . والحيوان مع الجنسية جنس عقلي ، وكذا قياس باقيها .

---

(١) في ذلك : «الحاصلة» .

(٢) ناقصة من دأه .

(٣) في دأه : «الماهية» .

(٤) في دأه : «البياض والسواد» .

(٥) في دأه : «مجموعة» .

## الفصل الثاني

### في

#### اكتساب التصورات

التصور اما تام ، وهو الاحاطة بكنه حقيقة التصور ، واما ناقص ، وهو تمييزه عما عداه ، من غير تلك الاحاطة . والقول الشارح الموصل الى التصور التام يسمى حدا تاما ، ولا بد وان<sup>(١)</sup> يشتمل على ذاتيات المحدود أجمع ، ليكون مركبا من جنسه وفصله ، ان<sup>(٢)</sup> كان تركيبه منهما ، اذ الجنس يتضمن جميع الذاتيات المشتركة ، والفصل يتضمن جميع الذاتيات المميزة ان كان لذلك الجنس والفصل تركيب ، وكما ان اتحاد الشيء في الخارج لا يتم الا باتحاد جميع اجزائه . فايجاهه في الذهن الذي هو تصوره ، لا يتم الا بايجاد جميع ذاتياته فيه ، ومعنى لم يكن كل واحد من ذاتيات المحدود متصورا بالتصور التام ، لم يتم الحد ، اذ لا يتصور به كنه حقيقة الشيء .

وحد الحد هو انه القول الدال بالمطابقة على ماهية الشيء . وظن ان جميع ذاتيات الشيء نفس ذلك الشيء ، فيكون التعريف بهاتريف الشيء بنفسه ، وليس كذا . فان الاشياء التي كل واحد منها متقدم على شيء ، يمتنع كونها نفس ذلك الشيء المتأخر عنها ، بل هي<sup>(٣)</sup> تصير عند الاجتماع ماهية هي المتأخرة ، فتحصل معرفتها بها ، فالعلم بالجنس وبالفصل بالتركيب التقييدي متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل ، والفرق بين مجموع الشيء وبين اجزائه بأسرها ، ان المجموع هو اعتبار ما يقع فيه التاليف مع التاليف ، والاجزاء بأسرها هي التاليف من غير التفات الى التاليف .

(١) في داء : داء .

(٢) داء : داء .

(٣) ناقصة من داء .

ويجب تقديم الجنس على الفصل في الحد . لان الجنس يدل على شيء مبهم يحصله الفصل . واذا عكس هذا الترتيب اختلف الجزء المصري من ذلك الحد . فلا يشتمل على جميع الاجزاء .

والحد اما بحسب الماهية في نفس الامر ، وهو صعب ، لجواز الاختلال بذاتي لم يطلع عليه . ولوقوع كثير من الاغاليط الحديثة فيه . واما بحسب المفهوم فلا<sup>(١)</sup> يتأتى فيه ذلك ، اذ هو مجرى العناية .

واذا عطينا بالانسان . الحيوان المنتصب القامة . الضاحك بالطبع . فكل واحد من هذه ذاتي بحسب المفهوم . ولا<sup>(٢)</sup> يسوغ الزيادة عليها ، والنقصان منها . عند استعادة حد الانسان مثلا . والا لكان المحدود اولاً غير المحدود ثانياً .

ويجب ألا تنفل عن هذا القانون في الحد المفهومي . واما الموصل الى التصور الناقص . فمنه الحد الناقص . وهو ما أدخل فيه<sup>(٣)</sup> بمحض الذاتيات ، كتعريف الانسان بانه الجسم الناطق . فأدخل<sup>(٤)</sup> بفصل جنسه الذي هو الحيوان . أو بانه الناطق . فأدخل بجنسه جملة .

ومنه الرسم . اما التام . وهو ما يميز الشيء عن جميع ماعداه . واما الناقص وهو<sup>(٥)</sup> ما يميزه عن بعض ما عداه .

واجود الرسوم ما يوضع فيه الجنس اولاً ، ليقيد<sup>(٦)</sup> ذات الشيء . فان الفصول والخواص واللوازم ، لا تدل بالمطابقة الا على شيء ما يستلزمها ، او يختص بها .

فاما ذلك الشيء ، فلا يدل عليه الا بالالتزام . ودلالة الالتزام غير مضبوطة ، فقد ينتقل العقل بالالتزام الى الشيء والى جزئه ، والى خاصة اخرى له ، فاذا

---

(١) «أ» : «ولاء» .

(٢) «أ» : «فلاء» .

(٣) ناقصة من «أ» .

(٤) «أ» : «وأدخل» .

(٥) في «ك» : «هو» .

(٦) «أ» : «لتقييد» .



وضع الجنس دل على أصل الذات المرسومة ، ويتم<sup>(٧)</sup> التعريف بإيراد اللوازم والخواص . كما يقال للانسان انه حيوان مشاء على قدميه ، عريض الاظفار ، ضحاك بالطبع ، ويقال للمثلث انه اشكل الذي / له ثلاث زوايا .

واذا استقصى في ذكر الخواص واللوازم ، فان العقل حينئذ يطلب لها جامعا هو الذات ، فيستغنى<sup>(٨)</sup> عند ذلك عن ذكر الجنس ولا يتم قول شارح الا بما يخص المرف ، اما بأن يكون كل واحد من اجزائه كذلك ، كرسم الشيء بمجموع خواصه او البعض كذلك دون البعض . كرسمه بالجنس والخاصة ، او يخص بالاجتماع كرسمه بمجموع كل فرد منه .

والجنس<sup>(٩)</sup> عرض عام ، وجملة تلك الاعراض خاصة ، كالتاثير الولود للخفاش . ويجب أن تكون الخواص والاعراض المعرفة للشيء مبنية له ، وليس من شرط كونها معرفة ان يعلم اختصاصها بالشيء ، لأن العلم بالاختصاص متوقف على العلم بالمختص والمختص به . فلو عرف بذلك الاختصاص لكان دورا ، بل من شرطه ان يكون بحيث ينتقل الذهن من تصويره الى تصور المرف به ، والمعلوم مطلقا ، وكذا المجهول مطلقا ، لا يتصور طلب تصويرها ، بل المعلوم من وجه والمجهول من آخر ، كادراك ناقص ، يطلب تكميله أو زيادته وان لم يكتمل . والخطأ في الاقوال الشارحة منه ما يختص بالحد ، ومنه ما يصح والرسم .

اما الذي يختص بالحد فان يوجد مكان الجنس أحد امور سبعة :  
اما اللوازم العامة ، كالوجود والعرضية ، واما الفصل كقولهم المشق افراط المحبة ، وانما هو المحبة المفرطة ، واما النوع كقولهم : الشرير من يظلم الناس ، والظلم نوع من الشر ، واما جنس آخر كما يقال : العفيف ذو قسوة يتمكن بها من اجتناب الشهوات ، فن الفاجر أيضا له هذه القوة ، ولا يجتنب ،

---

(٧) «ك» : «تم» .

(٨) «ك» : «يستغنى» .

(٩) ناقصة من «ا» .

فقد اخنت القوة مكان الملكة . واما الموضوع كاخذ الخشب في حد الكرسي . فانه يوجد قيل الهيئة السريية<sup>٣١</sup> ويمدها . ولا كذلك الجنس . فان وجوده يتقدم بالفصل . وجملهما واحد . واما المادة الفاسدة . كقولهم : الخمر عنب معتصر . والرماد خشب محترق . واما الجزء . كقولهم : الانسان حيوان ناطق . وعنوا بالحيوان ما تخصص به . فان التخصص<sup>٣٢</sup> لا يقال على المختلفات فلا يكون جنسا . بل الحيوان الذي هو جنس يجب أن يؤخذ غير مشروط بقيد أنه ناطق . ولا يفيد أنه لاناطق . اذ الاول هو الانسان نفسه . والثاني مناف له . فلا تحمله عليه . ويان توجد الانفصالات مكان الفضول . فان الفضول لا تبطل الشيء . والانفصالات قد تبطله .

واما الذي يسم الحد والرسم فبان يعرف الشيء بنفسه . كقولهم : المدد كثرة من الآحاد . والمدد<sup>٣٣</sup> والكثرة واحد . أو بما يساويه في المعرفة والجهالة . كقولهم : الأب هو الذي له ابن . أو بما هو اخفى منه . كقولهم المثلث شكل زواياه الثلاث مساوية للزاويتين . أو بما لا يعرف الا به . كقولهم : الشمس كوكب يطلع نهارا . والنهار هو زمان طلوع الشمس .

(١) لملها الكرمية .

(٢) ذلك : للتخصص .

(٣) سقطت الواو من - ك .

## الفصل الثالث

في

### القضايا وأقسامها

القول اما تقييدى كالحيوان الناطق ، وهو في قوة مفرد ، كالانسان ، او جزئي ، وهو ما يعرض له لذاته أن يكون صادقا او كاذبا .

واحترزنا<sup>(١)</sup> ، بـ «لذاته»<sup>(٢)</sup> عن مثل تفضل بكذا ، فانه أمر بالذات . ويدل على الجزئية<sup>(٣)</sup> ، أي أريد تفضلك به ، أو خارج عنها ، كالتمني والترجي والامر والنهي والقسم والتداء والتعجب والاستفهام .

فالتقييدى ينتفع به في الاقوال الشارحة ، وقد مضى ذلك . ومماثل التمني وما معه هو أخص بالمحاورات دون العلوم ، وينتفع به في الخطابة والشعر ، وما يجري مجراها مما لا يتعلق بفرض هذا الكتاب .

واما الجزئي فهو الذي ينتفع به في تركيب الحجج ، وتسمى قضية ، ولا بد فيها من محكوم عليه ومحكوم به ، ايجابا او سلبا . فان لم يكونا جزأين قد اخرجا بالتركيب عن الجزئية ، كالانسان ماش ، أو ليس ، أو كالحیوان الناطق ماش أو هو متنقل ينقل قدميه ، أو ليس ، فهي المحلية . وان كانا كذلك فهي الشرطية . والارتباط بين الجزأين ان كان بلزوم أو بمصاحبة<sup>(٤)</sup> أو سلب احدهما فهي المتصلة ، وان كان بعناد أو عدم موافقة أو سلب احدهما ، فهي المنفصلة .

---

(١) كـ «واحترزه» .

(٢) أـ «لذاته» .

(٣) أـ «الخبرية» .

(٤) كـ «مصاحبة» .

فاما الحملية فهي التي حكم فيها يكون احد جزاها . وهو المحمول مقولا  
على مايقال عليه الآخر . وهو الموضوع . سواء كان ذاتا وحدها . كالانسان كاتب .  
أو هو مع صفة كاضاحك كاتب .

والموضوع والمحمول هما مادة القضية . ومايربط احدهما بالآخر هو  
صورتها . وقد يحذف في بعض اللغات لفظا . لدلالة القرينة عليه معنى . كما  
يقال : زيد ماش . وحقه أن يقال : هو ماش .

والموضوع ان لم يمكن تعدده . اما لكونه جزئيا . كزيد كاتب . أو ليس .  
أو باعتبار الحكم . كالحيوان جنس<sup>(١)</sup> . فالحملية مخصوصة . وان أمكن تعدده .  
فان تبين أن<sup>(٢)</sup> الحكم على كل واحد من افراده بإيجاب ككل انسان حيوان<sup>(٣)</sup> .  
وهي الموجبة الكلية . أو سلب . كلا شيء ولا واحد من الناس بعجز . وهي  
السالبة الكلية . وعلى بعضها بإيجاب . كبعض الناس كاتب . وهي الموجبة  
الجزئية . أو ليس بكاتب . وهي السالبة الجزئية . فعلى التقادير الأربع . /  
الحملية محصورة .

وان لم يتبين ذلك كالانسان في خسر . أو ليس . فالحملية مهمة . وهي  
مساوية للجزئية . وفي قوتها فانه اذا صدق الحكم على كل الافراد أو على بعضها  
فعلى التقديرين يصدق على بعضها يقينيا .

ويتناول الحكم في المحصورة . مايدخل تحت الموضوع من الاجناس والانواع  
والاصناف والاشخاص<sup>(٤)</sup> الموجودة . والفروض وجودها . مما لايمتنع  
اتصافها به .

واذا قلنا كل ج ب فلا يعني مجموع الجيمات . ولا كلية جيم المنطقية  
ولا العقلية . بل يعني كل واحد من افراد ج الشخصية . أو غيرها .  
وبالجملة فيما يوصف به جهة وصفا مأخوذا من حيث هو بالفعل . لا بالقوة .

(١) أ «جسم» .

(٢) أ «بأن» .

(٣) ك «ككل حيوان» .

(٤) أ «الأشخاص والاصناف» .

كما للنظفة التي هي بالقوة انسان ، سواء كان موصوفا به كذلك في العرضس  
الذهني ، أو في الوجود الخارجي ، وسواء اتصف به دائما ، أو غير دائم ، بل  
كيف اتفق فهو ب على أحد جهات الحمل . التي (٥) يأتي ذكرها .

وإذا كان المحمول معدولا . وهو الذي عبر عنه بأداة سلب مع لفظ محصل ،  
سميت العملية معدولة (٦) ، كقولنا : الانسان هو لافرس .

وتشتبه الموجبة فيها بالسالبة المحصلة ، والفرق بينهما ، هو أن الموجبة  
المعدولة (١) حكم فيها بارتباط السلب ، السالبة المحصلة ، حكم فيها بسلب  
الارتباط . فالسلب (٢) في احدهما رافع للايجاب (٣) ، وفي الأخرى (٤) بخلافه .

والايجاب لا يصح ولا يصدق الا على محقق في الخارج ، أي في نفس الأمر ان  
حكم بثبوت المحمول للموضوع كذلك ، والا ففي العقل ، ولا كذلك السلب ، فان  
المعدومين أو المعلوم أنهما كان قد يرفع (٥) الارتباط بينهما في الخارج ، فيصدق  
الحكم فيها على غير الثابت ، اذا أخذ من حيث هو غير ثابت .

ولكل موضوع الى محمول نسبة مافي نفس الامر مخصوصة ، فان كان  
تخصصها بالوجوب ، كزيد انسان ، أو ليس ، فهي مادة واجبة ، وان كان  
بالامتناع فهي مادة ممتنعة . كزيد حجر ، أو ليس ، وان كان بالامكان فهي مادة  
ممكنة ، كزيد كاتب ، أو ليس ، وما يتلفظ به من خصوصية النسبة ، أو يفهم —  
وان لم يتلفظ به — فهو جهة القضية سواء طابقت المادة ، أو لم تطابق .

وقد تكون الجهة متناولة لأزيد من مادة واحدة ، كحكمنا بالنسبة لغير  
المتنوعة ، فانها تتناول مادتي الوجوب والامكان ، وكذا قياس غيرها من (٦)  
الجهات العامة .

---

(٥) أ «الذي» .

(٦) ك «معدولية» .

(١) ك «معدولية» .

(٢) «السالب» .

(٣) أ «الايجاب» .

(٤) ك «الأخر» .

(٥) ك «يقوم» .

(٦) أ «في» .

وإذا حكم بدوام النسبة أو سلبها ما دامت ذات الموضوع ثابتة . فالتقضيـة  
ضرورية . ان قيدت<sup>(٧)</sup> بالوجوب . كالإنسان بالضرورة حيوان ، أو ليس بعجر .  
ودائمة ان لم يقيد به ، وكان محتملا له . كزيد أبيض البشرة دائما ، أو  
ليس واذا مالا يجب لايوجد . كما ستعلم . فلا دائم<sup>(٨)</sup> الا ضروري في نفس الامر .  
ولكن مرادنا بالدوام<sup>(٩)</sup> مالا يحكم بوجوبه . فان قيدناه باللاضرورة فالمراد  
انا لانعلم وجه وجوبه ، وحينئذ لا يصدق الحكم به على كل واحد . اذ جزئيات  
الكل لا تتناهي . فلا يطلع العقل على دوام الحكم عليها ، الا اذا وجب ذلك لنفس  
طبيعة الكل<sup>(١٠)</sup> . وعلى الموضوع الجزئي جاز ذلك للمشاهدة والوجدان ، كما  
يمثل به .

وان حكم بان ثبوت المحمول أو سلبه دائم بدوام الوصف المعبر به عن  
الموضوع ككل كاتب متحرك الأصابع ، أو ليس بساكنها مادام كاتباً ، مع جواز  
دوامه بدوام الذات ، أو لا دوامه ، فهي المشروطة . ان قيد بوجوبه بحسب  
الوصف ، والعرفية ان لم يقيد به . وان حكم بذلك في بعض اوقات الوصف  
المذكور ، مع جواز صدق الحمل العرفي أو لاصدقه . ككل مجنوب يسمل أو لا  
يسمل في بعض اوقات كونه مجنوبا ، فهي الحينية الضرورية ، ان قيد بالضرورة  
في ذلك الوقت . والحينية المطلقة ان لم يقيد بها . وان حكم بذلك في بعض اوقات  
ثبوت ذات الموضوع ، مع جواز باقي الاحتمالات . فهي العرفية<sup>(١١)</sup> الضرورية ان  
تعرض لقيد الضرورة<sup>(١٢)</sup> . والمطلقة ان لم يتعرض له . وان قيد الحكم فيما عدا  
الضرورية والدائمة باللادوام بدوام ذات الموضوع فالجهة مركبة من تلك الجهة .  
ومن مطلقة تخالفها في الكيف ، أي في الايجاب والسلب ، وقد توافقها في الكم .

(٧) أ «قيد» .

(٨) ك «دائما» .

(٩) أ «بالدائم» .

(١٠) ك «الكل» .

(١١) أ «الوقتية» .

(١٢) أ «الضرورية» .

وقد تخالفها .

وان<sup>(٤)</sup> كان الحكم بسلب ضرورة العدم في الايجاب ، أو بسلب ضرورة الوجود في السلب فهي الممكنة العامة ، وان كان بسلب الضرورتين معا فليهما ، فهي الممكنة الخاصة . وهي مركبة من ممتكتين عامتين مختلفتي الكيفية ، وقد تكون الضرورة المسلوقة في الممتكتين مقيدة بوصف أو وقت ، وجزاء<sup>(٥)</sup> ، ألا يصدق الحكم في الممكنات بالفعل في وقت من الاوقات ، كزيد بالإمكان العام أو الخاص ككاتب . وان لم يكتب دائما . ولا يصدق هذه في نفس الامر ، إذ لا دائم غير ضروري في نفسه ، بل صدقها انما هو على الوجه الذي سبق في الدائمة .

والموجهات لا نهاية لها ، إذ الاحكام وقيردها لا تقف عند حد لا يمكن الزيادة عليه . وتقاس أحكام مالم / يذكر في<sup>(٦)</sup> الموجهات على ما ذكر منها ، هذا ما يتعلق بالحلية .

إما المتصلة فهي التي حكم فيها بصدق قضية تسمى التالى ، على تقدير صدق أخرى تسمى المقدم في الموجبة . أو بلا صدق التالى على تقدير صدق المقدم في السالبة . وهي اما لزومية ان حكم في الايجاب بلزوم التالى للمقسم ، وفي السلب بسلب اللزوم ، مثل : ان كان زيد يكتب تتحرك يده . وليس ان كان يكتب فهو ماش .

والفرق بين لزومية السلب وسالبة اللزوم . على قياس الفرق بين الموجبة المدولة والسالبة البسيطة . فهي<sup>(٧)</sup> الحلية .

واما اتفاقية اذا حكم فيها في الايجاب بتوافق جزأها على الصدق ، من غير حكم باللزوم ، وان لم يمنع . وفي السلب بعدم ذلك التوافق . مثل : ان كان الانسان ناطقا فالحمار ناهق . وليس ان كان ناطقا فهو صاهل .

(٤) أ وفان .

(٥) أ هوجانز .

(٦) أ مهن .

(٧) أ دفي .

وخصوص المتصلة بتخصيص حكمها بالاحوال أو بالاتفاقات<sup>(١)</sup> المعنية ، كالיום ان  
جئتنى اكرمته . وحصرها الكلي يكون الحكم في جميع الاحوال والتقاير المحكم  
اجتماعها مع المقدم التي لا اثر لها في الاستصحاب . وانما قيدت بما يمكن  
اجتماعها بالمقدم . واحترازا من تقدير عدم اللزوم ، ومن مثل لزوم الفردية  
لثلاثة ، على تقدير انقسامها بمتساويين .

والقيد الثاني ، لئلا تكون تلك الاحوال والتقاير اجزا من المقدم ، فتعود  
الكلية مهمة . وحصرها الجزئي يكون الحكم في بعضها ، واهمالها باهمال ذلك  
كله ، وسور الايجاب الكلي «كلما ودائما» ، والجزئي «قد يكون» ، وسور السلب  
الكلي «ليس البتة ودائما ليس» ، والجزئي ند لا يكون . وليس كلما كان . وليس  
دائما ، وما في معاني هذه .

واذا اعتبر تأليف المتصلة من حمليات وشرطيات وخلط منهما ، فهي على  
تسمة اقسام من حمليتين ، وقد تمثل : ان كان كلما كانت الشمس طالعة فالنهار  
موجود ، فكلما كان الليل موجود فالشمس غاربة ، ومنفصلتين مثل : ان كان  
هذا المرض اما صفراويا او بلغميا ، فهو اما من حرارة او من برودة ، وحملية  
مقدم ومتصلة تالي . مثل : ان كان طلوع الشمس علة وجود النهار فكلما كانت  
الشمس طالعة ، كان<sup>(٢)</sup> النهار موجودا ، وعكسه كعكس هذا المثال .

ومن حملية ومنفصلة على قسميها ، مثل ان كان هذا عددا فهو اما زوج او  
فرد ، وعكسه ، ومن متصلة ومنفصلة على قسميها مثل : ان كان كلما كانت  
الشمس طالعة كان النهار<sup>(٣)</sup> موجودا ، او اما ألا تكون طالعة ، او  
يوجد النهار ، وعكسه .

وحكم كل واحد من الاجزاء في التقسيم هذا الحكم وهلم جرا . واذا اعتبرنا<sup>(٤)</sup>  
يصدق ذلك الحكم .

---

(١) أ «أو الأوقات» .

(٢) أ «فالنهار» .

(٣) أ «فالنهار» .

(٤) أ «اعتبر» .



تأليفهما من الصادقات والكاذبات وخلطها ، فقد تتألف للزوجية من صادقتين وقد سبق مثاله ، وكاذبتين مثل : ان كان الجمل يطير فله جناح وكاذبة مقدم . وصادقة تال ، مثل : ان كان يطير فهو حيوان ، ولا يصدق عكسه ، اذ لا معنى للزوم الا الحكم يلزوم صدق التالي . على تقدير صدق المقدم ، فإذا لم يصدق لم يصدق ذلك الحكم .

والاتفاقية لاتصدق الا من صادقتين . وهو ظاهر . واما المنفصلة فلي ثلاثة أقسام : حقيقية ، ومانة الجمع ، ومانة الخلو .

فالحقيقية هي التي حكم فيها بالمماندة أو عدم الموافقة بين قضيتين أو أكثر ، في الصدق والكذب معا ، في الموجبة ، أو سالب ذلك العناد ، ولا موافقة في السالبة ، مثل (١) ما حكم فيها بالمماندة : اما هذا المدد زوج أو فرد ، من جزأين ، أو أما زائد أو مساو ، من أكثر ، وليس اما هذا المدد زوج أو اثنين (٢) من جزأين وبأضافة أو أربعة من أكثر .

ومثال ما حكم فيها باللاموافقة (٣) وتسمى اتفاقية : اما زيد كاتب أو اسود ، اذا كان كاتباً أبيض ، وليس كذا اذا جمعهما أو فقدهما .

ومانة الجمع هي التي حكم فيها بذلك في الصدق فقط ، من غير منع كون في الكذب أيضاً مثل : اما هذا حجر أو شجر ، وليس ، أما حجر أو جماد (٤) في العنادية ، اما هذا كاتب أو اسود ، اذا لم يستجمعهما ، أو ليس كذا اذا استجمعهما في الاتفاقية .

ومانة الخلو ما حكم فيها بذلك في الكذب فقط ، ولا يمنع الصدق ، مثل اما زيد في الماء أو غير غريق ، وليس اما هذا حيوان أو نبات ، في العنادية .

ويعرف مثال الاتفاقية مما مر . وكل واحدة من مانتي الجمع والخلو ان أخذت بعيت لا تشمل الحقيقة (٥) فالحكم بها (٦) مركب من حكمين ، وخصوص

(١) أ «مثال» .

(٢) أ «اثنان» .

(٣) أ «بأن لا موافقة» .

(٤) أ «حجر أو جماد» .

(٥) أ «الحقيقة» .

(٦) أ «فيها» .

المتفصلة وحصرها وإعمالها على قياس ذلك في المتصلة . من غير إعمال للقيود  
المحترز بها .

والسور الكلي منها دائما في الإيجاب . وليس البتة . ودائما ليس في السلب  
والجزئي قد يكون في الإيجاب . وقد لا يكون . وليس دائما في السلب وما في  
معانيها .

وتنقسم المتفصلة من جهة تركيبها من الحليات والشرطيات الى ستة  
أقسام ، لسقوط ثلاثة عما في المتصلة ، بسبب عدم تمييز مقدم هذه عن تاليها .  
وتصرف أمثلتها من قياس ماسبق . وما نعرفه من تلازم الشرطيتين .  
وقد تعرف / القضية عن (صياغتها<sup>(١)</sup>) المذكورة ، فتسمى معرفة .  
والاعتبار بالمعنى لا بالعبارة . وصدق القضية وكذبها وإيجابها وسلبها إنما هو  
متعلق بالربط ، ولا يلتفت فيه الى أحوال أجزائها .

---

(١) ك « مستقلت » .

## الفصل الرابع

في

### لوازم القضية عند انفرادها

كل قضية ، فانه يلزم من صدقها كذب نقيضها ، ومن كذبها صدقها .  
والتناقض بين القضيتين هو اختلافهما بالإيجاب والسلب لا غير ، بمعنى  
اتحادهما في الجزئين .

وما يتعلق بالارتباط من : جهة أو اضافة ، أو شرط ، أو زمان ، أو مكان ،  
أو كل وجزء ، أو غير ذلك ، الا أنه قد سلب في احدهما غير ماوجب في الاخرى ،  
مثل أنا اذا قلنا : كل ج هو ب في وقت كذا ، أو زمان كذا ، أو على جهة كذا :  
وغيره ، فنقيضه : ليس كل ج ب على ذلك الوجه ، فنقيض بالضرورة كذا ليس  
بالضرورة كذا ، وعلى هذا القياس .

واذا جمعت هذه الامور متعلقة<sup>(١)</sup> بجزئي القضية لا بالارتباط بينهما ، كفي  
في التناقض مع الاختلاف بالكيفية اتحاد الجزئين لا غير ، بل كفي معه اتحاد  
النسبة ، اذ باختلاف المنتسبين تخلف .

ويلزم من سلب كل واحد من الايجاب الكلي<sup>(٢)</sup> السلب الجزئي الآخر ،  
وكذا من سلب كل واحد من السلب الكلي . والايجاب الجزئي ، فنقيض كل ج ب  
ليس كل ج ب ، وهو سلب جزئي ، ونقيض : لا شيء من ج ب . شيء من ج ب  
وهو ايجاب جزئي ، مع مراعاة باقي الشرائط .

والتناقض انما يكون من الجانبين مما ، ولازم النقيض يسمى نقيضا ايضا  
والمشهور في تعريف التناقض انه اختلاف قضيتين بالإيجاب والسلب على جهة

(١) أ ومتعلقة .

(٢) أ وهو السلب .

تقتضي لذاتها ، أن يكون أحدهما بعينه وبغير عينه صادقا ، والاخر كاذبا .  
 واحترز بلفظة «لذاته» ، عن اقسام الصدق والكذب بخصوصية المادة ،  
 مثل : زيد ناطق ، زيد ليس بحيوان ، لا لضرورة التقيضين<sup>(١)</sup> ، كزيد ناطق  
 زيد ليس ، مناطة .

ففي المثال الاول : لو لم يكن مالمس بحيوان ليس بناطق لما حصل  
 الاقتسام ، وهذا والتعريف السابق متساويان ، وباختلاف الكيفية التي هي  
 الايجاب والسلب ، والكمية وهي الكلية الجزئية ، مع باقي شروط التناقض  
 تقتسم التقيضتان ، الصدق والكذب في المراد الثلاث ، والحملات الموجهة لتناقضها  
 ما تشتمل على سلب جهاتها ، كما مر ، او ما يقتضي ذلك على سبيل المساواة .

وعلى هذا اذا اختلفت التقيضتان بالكمية والكيفية ، مع اتخاذ مايجب  
 اتخاذه ، فالتناقض يجري بين الضرورية والممكنة العامة ، وبين الدائمة والمطلقة ،  
 وبين المشروطة والممكنة<sup>(٢)</sup> ، بحسب حين من احيان وصف الموضوع ، وبين المرفعية  
 والحينية المطلقة ، وبين الحينية (و)<sup>(٣)</sup> الضرورية ، وما تسلب منها الضرورة في  
 اوقات الوصف ، وبين الوقتية الضرورية ، والممكنة العامة مقيدة بذلك الوقت ان  
 تعين ، بالدوام ان لم يتعين .

والضابط في تقيض المركبات التردد بين تقيض جزائها ، وذلك ظاهر ان  
 كانت كلية .

ولما كانت الجزئية لم يتعين فيها البعض الذي وقع عليه الحكم ، احتجج الى  
 تقييد الجزء الموافق في الكيف من جزئي انفصال التقيض ، بالمعمول في الموجبة .  
 وبسلبه في السالبة ، او أن تكون أجزاء التردد أكثر من اثنين ، او تقدم السور  
 الكل على أداتي الانفصال الترددي ، فتصدق ضرورة الطرفين على سبيل منسج  
 الخلو فقط في تقيض الممكنة الخاصة . فيقال في تقيض كل ج ب بالامكان الخاص .

(١) الا لصورتي .

(٢) سقطت من ا .

(٣) سقطت من و .

أما بالضرورة بعض ج ب أو بالضرورة بعض ج ليس ب ، وعلى قياس نقيض  
 لاشيء من ج ب كذلك . وفي نقيض بعض ج ب به إما بالضرورة كل ج هو ب  
 فهو ب ، وإما بالضرورة لاشيء من ج ب ، وإن شئت إما بالضرورة كل ج ب ،  
 وإما بالضرورة لاشيء من ج ب ، وإما بالضرورة بعض ج ب ، وبالضرورة بعضه  
 ليس ب ، وإن شئت كل ج إما بالضرورة ب ، أو بالضرورة ليس ب ، وعلى قياسه  
 نقيض ليس ببعض ج ب بذلك الامكان .

ألا أنا في الوجه الأول نقول : إما بالضرورة لاشيء مما هو ج وليس ب  
 ب ، وإما بالضرورة كل ج ب ، ليتبع مثل ذلك في نقيض كل جزئية مركبة  
 الجهة ، وإن كان في الجهة مساويا لنقيض السالبة ، وكذا في كل مركبة متوافقة  
 الجزأين في الجهة .

ويصدق دوام الطرفين مانعا للخلو في نقيض المطلقة اللادائمة ، وتصدق  
 الدائمة الموافقة في الكيف مع الحينية المخالفة فيه ، وكذلك في نقيض العرفية  
 اللادائمة . وتبدل الحينية بممكنة عامة في بعض أحيان الوصف في نقيض  
 الشروط اللادائمة . وأنت تعرف أمثلة ذلك كله في المحصورات الأربع على  
 قياس أمثلة تناقض الممكنة الخاصة . وقس على هذا سائر مالم يذكر تناقضه  
 من الموجهات البسيطة والمركبة . والمتصلة تناقضها المخالفة لها في الكيف  
 والكم ، ممتبرا ، السالبة سلب اللزوم في اللزومية / ، وسلب الاتفاق في  
 الاتفاقية .

والمنفصلة إن كانت حقيقية عنادية ، فتناقضها السالبة التي يصدق معها  
 بالامكان جميع أجزاءها ، أو خلوها على سبيل منع الخلو ، دون الجمع .  
 وإن كانت مانعة الجمع فالسالبة التي يصدق معها الجمع بالامكان  
 العام .

وإن كانت مانعة الخلو ، فالتى يصدق معها الخلو كذلك والمركبة من  
 مانعة الخلو هما المنافيتان للحقيقة يؤخذ في نقيضها ، أما ذلك الامكان وإما المنع  
 الآخر بمعنى منع الخلو دون الجمع أيضا . فهذا (هـ) <sup>١١</sup> حكم التناقض .

(١) سقطت من ك .

والقضيّتان ان اختلفتا في الكيف دون الكم . فكلتا همتا متضادتان بجواز اجتماعهما على الكذب في مادة الامكان دون الصدق . وجزئياتهما داخلتان تحت التضاد . لجواز اجتماعهما على الصدق في تلك المادة دون الكذب .  
وحكم المهمتين حكمهما وان اختلفتا في الكم دون الكيف ، فهما متداخلتان .

ومن اللوازم ما يسمى بالعكس . وهو أن يقام كل واحد من جزئي القضية مقام الآخر . مع بقاء الكيفية والصدق بهما . وكل قضية لزمها هذا اللازم فهي منعكسة ، وان خالفها في الكمية والجهة والكذب ، وصدق الاصل ، قد يكون منقضا وقد يكون مفروضا .

والموجبات سواء كانت كلية أو جزئية فهي تنعكس جزئية حينية مطلقة . ان صدق على الأصل الحيني المطلق . ومطلقة ان صدق عليه الاطلاق ، وممكنة عامة ، ان صدق عليه الامكان العام .

وبيان ذلك انا اذا قلنا ج هو ب فلفرض موضوع الاصل شيئا ممثلا . وليكن د ، فذاك<sup>(١)</sup> هو بعينه المقول عليه ب متصفا ب وجه عند اتصافه ب هـ في الحينية ، ومطلقا في المطلقة . اذ لا يمتنع أن يكون د ما يقال عليه ب بالفعل ، فلا يمتنع أن يكون شيء ما يكون ب بالفعل هو ج فيصدق الامكان العام في عكس الممكنة . ويدل عليه أيضا أن امكان الملزوم يلزمه امكان اللازم ، فاذا امكن أن يصدق بعض ج ب فعليا ، وان لم يقع ذلك أمكن أن يصدق بعض ب ج كذلك .

وانما لم تنعكس الموجبة الزمنية كلية . لاحتمال أن يزنون المحول اعسم بحسب المادة ، كما يصدق كل انسان حيوان دون كل حيوان انسان .

والجهة في الكلية والجزئية لا يلزم انعكاسها في عكس الموجبة أيضا . واعتبر كيف (أن) الانسان ضروري للكاتب . وليس الكاتب ضروريا له ، وكيف (أن) تحرك اليد ضروري بحسب الوصف للكاتب ، وليس الكاتب ضروريا لتحرك اليد كذلك .

(١) لا هـ فذاك .

والسوالب الكلية . فالضرورة والدائمة والمشروطة والعرفية ينعكس كل واحد كنفسه كما وجبة . بدليل أنه ان لم يصدق المدعي صدق نقيضه الموجب الجزئي . وينعكس ذلك النقيض الى ما لا يصدق مع الاصل . ومثاله في الضرورية انه اذا صدق لاشي من ج ب بالضرورة، فينعكس الى لاشي من ب ج بالضرورة، والا فبعض ب ج بالامكان العام . فبعض ج ب كذلك ، وهو يناقض الاصل ، فيلزم صدق النقيضين . وهو محال . ولم يلزم ذلك المحال الا من نقيض المدعى . وما يلزمه المحال فهو بمحال ، فالمدعى حق .

ومنهم من جعل عكسها دائمة . واذا كان الدوام في الكلليات لا يصدق الا مع الضرورة ، فقد لزم من كونها دائمة كونها ضرورية أيضا . وقس امثلة بيان الثلاثة الباقية على هذا .

واذا قيدت المشروطة والعرفية باللا دوام ، فاعكس لازم القيد . وهو جزئية موجبة مطلقة . وضم لازم عكسه الى عكسيهما خاليتين عن القيد . فيصير العكس مشروطا ، او عرفيا ، لادائما ، لبعض افراد الموضوع ، فيكون عكس قولنا : لاشي من ج ب مادام ج لادائما هو لاشي من ب وما دام ب لادائما لبعض افراد ب ولا يعترض للبعض الآخر ، وكذا قياس المشروطة الا دائمة .

وباقى ما ذكر من الموجهات لا يعكس في السلب . سواء كان كليا أو جزئيا ، للتخلف في المواد . واعتبر كيف يسلب الكاتب عن الانسان ، وعن متحرك اليد عند التحريك . وامتناع عكسه .

والاربعة الدائمة بحسب الذات والوصف ، لاتنعكس في السلب الجزئي ايضا ، لكن التي بحسب الوصف منها اذا كانت لا دائمة انعكست باعتبار الايجاب اللازم للدوام . فانه اذا قلنا : ليس بعض ج ب مادام ج لادائما ، اقتضى ذلك ان يكون لاشي واحد وصفان متنافيان ، يوجد كل واحد منهما لذلك الشئ في وقت غير الوقت الذي وجد له الآخر فيه فكما تسلب عن ذلك الشئ احدهما بل في كل وقت وجود الآخر ، كذلك الاخر يسلب عنه لادائما ، بل في كل وقت وجود الاول ، فيلزم ليس بعض ب ج مادام ب لادائما .

والتصلة تنعكس موجباتها الكلية والجزئية جزئية موافقة للاصل . في  
في اللزوم والاتفاق ، وتنكس سوابها الكلية كنفسها مطلقا ، ولا عكس لسابها  
الجزئية . وبيان ذلك سهل مما سبق .

ولا يتصور العكس في المنفصلة ، اذ لا ترتيب لجزاها في الطبع . بل في  
الوضع فقط / فيكون عكسا في العبارة دون المعنى .

وللتضايح لوازم أخرى تسمى عكس النقيض ، وعكس القضية بهذا  
المعنى هي القضية التي أقيم فيها مقابل كل واحد من جزئي الاصل ، بالايجاب  
والسلب ، مقام الآخر ، مع بقاء الكيفية والصدق ، أو ملازمة هذه المخالفة لها في  
الكيفية .

وحكم الموجبات في العكس المستوى حكم السوالب ههنا ، وحكم السوالب  
هناك حكم الموجبات ههنا ، في الكمية والجهة ، والبيان هو باستلزام نقيض  
المدعى للمحال ، اما لانعكاسه بأحد العكسين الى ما لا يصدق مع الاصل ، أو  
لانتاجه مع الاصل المحال ، أو بالافتراض .

فالموجبات الكلية المحلية ان كانت ضرورية أو دائمة أو عرفية أو  
مشروطة ببسيتين ومركبتين . انعكست كنفسها في الكم والجهة ، لكن في  
المركبتين يكون قيد اللا دوام في بعض افراد الموضوع .

وان كانت ماعدا هذا مما ذكر من الموجبات فلا عكس نقيض لها ، ولا  
للموجبات الجزئية الا في المشروطة والعرفية اللادائمين ، فانه اذا صدق بالضرورة  
أو دائما بعض ج ب مادام ج لادائما بفرض الموضوع ، وهو ج د في «د» ليس بـ  
«ب» بالفعل للادوام ثبوت الباء له . وليس ج مادام ليس بـ ، والا لكان ج حين  
هو ليس بـ فليس بـ حين هو ج وقد كان ب مادام ج هذا خلف . وجيم بالفعل .  
فبعض ما ليس بـ ليس بـ لا دائما .

والسوالب الكلية والجزئية منها تنعكس جزئية ، على قياس ما عرفت في  
العكس المستوى .



واعتبر أمثلة الموجبات والسوالب الحولية وبياناتها من نفسك ، وكذا الشرطيات • وبين الشرطيات أيضا تلازم • فالتصلة تستلزم متصلة توافقها في المقدم والكم<sup>(١)</sup> ، وتخالفها في الكيف ، وتناقضها في التالي ، وتستلزم منفصلة مانعة الجمع من عين مقدمها ونقيض تاليها • اذ الشيء ونقيض لازمه لايجتمعان •

وامانة الخلو من نقيض مقدمها وعين تاليها، اذ الامر لا يخلو اما الا يصدق المقدم ، أو أن يصدق التالي ، وكل واحدة من هاتين المنفصلتين تستلزم تلك المتصلة وتستلزمها أيضا حقيقة من أحد جزأيه ونقيض الاخر كيف كان من غير عكس • وكل واحد من المنفصلة المانعة الجمع<sup>(٢)</sup> والمانعة الخلويستلزم الآخر من مؤلفة من نقيض جزأيه • وأنت تتحقق ذلك كله باعتباراتك<sup>(٣)</sup> من الامثلة •

وقد طعن في تلازم المتصلتين بأن<sup>(٤)</sup> المقدم الممتنع جاز أن يستلزم النقيضين ، فلا يلزم السالبة الموجبة • وبأن المقدم كيف كان ممتنعا وغير ممتنع جاز ألا يستلزم الشيء ولا نقيضه • وجوابه أن المستلزم للنقيضين معا لا يكون غير مستلزمهما ، بل ولا يكون غير مستلزم لأحدهما ، فيصدق السالبة ماخوذا في تاليها عدم اللزوم ، وكلما لا يستلزم شيئا فهو مستلزم لنقيضه بالضرورة ، والا كذب النقيضان ، بل جاز ألا يعلم ذلك الاستلزام لشيء منهما ؛ فإذا تحقق عدم استلزامها<sup>(٥)</sup> لواحد تحقق بواسطته استلزامه للآخر •

ولوازم القضايا كثيرة لا تدخل تحت الحصر • وهذا القدر منها لا يحتاج بحسب عرض هذا الكتاب الى أكثر منه •

(١) ا «في الكم والمقدم» •

(٢) ا «لجميع ... للخلو» •

(٣) ا «باعتبارك» •

(٤) ا «لأن» •

(٥) ا «استلزامه» •



## الفصل الخامس

في

### القياس البسيط

وللقضايا لوازم عند انضمام بعضها الى بعض • والعبد منها هو القياس •  
والبسيط منه هو قول مؤلف من قضيتين تستلزم لذاتها<sup>(١)</sup> ، أي لا لخصوصية  
المادة ، ولا لقضية ثالثة ، غير عكس أحدهما المستوى ، قولاً مفاداً لهما له  
نسبة مخصوصة ، الى أجزاء ذلك القول ، جعل أجزاءه بالنسبة اليه هذه  
الأجزاء •

واحترز بهذا الكلام الأخير عن مثل انتاج لشيء من ج ب وبعض ب أ  
لبعض أ ليس ج في الشكل الاول مع الحكم بعمقه ، إذ المطلوب فيه نسبة أ الى  
ج حتى لو كان المطلوب نسبة ج الى أ كان منتجاً من الشكل الرابع ، مع اتحاد  
المقدمتين في الصورتين ، فلا يسمى قياساً الا ما استلزم قولاً يوضع أولاً ، ثم يقاس  
به أجزاء القياس •

ومثال ما يستلزم لا لذاته قولنا : كلما ليس ب هو ليس ج وكل ب أ  
المستلزم لكل ج أ بواسطة عكس نقيض القضية الاولى ، ومثل أ مساو ل ب ،  
و ب مساو ل ج المستلزم بواسطة أن المساوي للمساوي مساو ، وأن أ  
مساو ل ج •

وينقسم القياس المذكور الى •

استثنائي ان ذكرت النتيجة ، او نقيضها فيه بالفعل • وان كانت خارجة  
الخبرية •

---

(١) لعلها : « يستلزمان لذاتهما » •

والى اقتراني ان لم يكن كذلك . وهو على ستة اقسام :  
 من حليتين ، متصلتين ، وحملية متصلة ، وحملية منفصلة ، ومتصلة  
 منفصلة .

فاما الذي من حليتين فيقدمناه تشتركان في حد يسمى اوسط ، لتوسطه  
 بين طرفي المطلوب ، اللذين يسمى الموضوع فيهما الاصغر ، والمقدمة التي هو  
 منها الصغرى ، والمحمول الاكبر ، والمقدمة التي هو منها الكبرى .  
 وتسمى نسبة الاوسط الى طرفي المطلوب بالمحمولية والموضوعية / شكلا ،  
 والقران الصغرى بالكبرى و ضربا .

فان كان الاوسط محمولا في الصغرى ، موضوعا في الكبرى ، فهو الشكل  
 الاول ، وهو قريب من الطبع ، وان كان محمولا فيهما فهو الثاني ، وان كان  
 موضوعا فيهما فهو الثالث ، وان كان موضوعا في الصغرى محمولا في الكبرى  
 فهو الرابع ، وهو ابعدا عن الطبع .

والقرائن في كل شكل بحسب تركيبه من المحصورات الاربع فقط ، اذ  
 غيرها يقاس عليها ستة عشر ، لكن المنتج منها في الاول بحسب بساطة المقدمات  
 اربعة ، وتزيد بحسب تركها اربعة اخرى ، وفي الثاني كذلك ، وفي الثالث  
 بحسب البساطة ستة ، وبحسب التركيب ستة اخرى ، وفي الرابع خمسة  
 للبساطة ، وسبعة للتركيب .

اما ضروب الشكل الاول : فالاول من موجبتين كليتين ككل ج ب وكل  
 ب ا المنتج لكل ج ا . والثاني من كليتين كبراهما سالبة ككل ج ب ولاشي  
 من ا ب المنتج للاشي من ج ا .

والثالث من موجبة جزئية صغرى ومرجبة كلية كبرى ، كيمض ج ب وكل  
 ب ا المنتج لبعض ج ا .

والرابع من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى ، كيمض ج ب  
 ولاشي من ب ا المنتج لليس كل ج ا .

والاربعة الزائدة بحسب التركيب هي التي كبرياتها ونتاجها هذه  
بعينها ، لكن صفرياتها سواب (مركبة)<sup>(١١)</sup> تنتج بقوة الايجاب .

وانه<sup>(١٢)</sup> لما ثبت ان الاكبر ثابت لكل ماثبت له الاوسط ، او مسلوب<sup>(١٣)</sup>  
عنه ، دخل الاصغر بثبوت الاوسط<sup>(١٤)</sup> له بحسب البساطة او التركيب تحت  
ذلك الحكم ، فحكم عليه بالاكبر . والصغرى التي ماعدا المكتبتين مع الكبرى  
التي لا يغير فيها الحكم ، بحسب وصف الموضوع جهته المتجه فيها كجهته  
الكبرى ، اذ الاصغر منها بعض جزئيات الاوسط ، فحكمه حكم تلك الجزئيات ،  
وكذلك في الصغرى الممكنة مع الكبرى . الضرورية والدائمة والممكنة .

فان الصغرى ان كانت بالفعل فظاهر ، وان كانت بالقوة فممكن ان يحكم  
بالاكبر على الاصغر ، كالكبرى .

وما أمكن ان يكون ضروريا فهو ضروري في نفس الامر ، اذ مالم يس  
بضروري في نفس الامر فيمتنع ان يكون ضروريا ، فما لا يمتنع ان يكون ضروريا  
فهو ضروري في نفس الامر (كما ذكرنا)<sup>(١٥)</sup> بطريق عكس النقيض ، وكذا ما أمكن  
ان يكون ممكنا . والدائمة الكبرى لا يحكم بها الا مع الضرورة ، فحكمها حكم  
الضرورية ، فان قطعنا النظر عن ذلك فالنتيجة دائمة ، ومع باقي الكبريات التي  
يصدق عليها الاطلاق .

فالنتيجة ممكنة : اما عامة ان كانت الكبرى محتملة للضرورة او خاصة  
ان لم تحتملها ، لأن الممكنة ان كانت فعلية ، فالنتيجة مطلقة ، وان كانت  
بالقوة ( فقد )<sup>(١٦)</sup> أمكن كون النتيجة مطلقة . ولا معنى لكون القضية ممكنة الا  
امكان الحكم الفعلي .

(١١) سقطت من ك .

(١٢) ا «فانه» .

(١٣) ا «مسلوب» .

(١٤) ا «الاوسط» .

(١٥) سقطت من ا .

(١٦) سقطت من ا .

ولو اخذ الموضوع بحسب الخارج بحيث يخرج عنه المحتنع والممكن الذي لا يقع ، لكانت القرائن التي صغرها ممكنة عقيمة في هذا الشكل .  
فانه يصدق بالامكان كل فرس فيمكن أن يكون في المسجد في هذا الوقت وكلما هو في هذا الوقت في المسجد فهو بالضرورة انسان بحسب الخارج ، ولا يصدق كل فرس انسان ، وما في المسجد لا يقتضي أن يكون انسانا الا بخارج المفهوم ، حيث اتحصر ما في المسجد بمقتضى الحال في الانسان . وانما لم تنتج ، لانا حكمنا في الكبرى بأن الاكبر محكوم به على ما هو الاوسط بالفعل .  
والاصغر جاز أن يكون هو الاوسط بالقوة . لا بالفعل ، فلا (١١) يمتد الحكم اليه .

واذا فرض وقوع هذا الممكن بالفعل جاز ألا يصدق الكبرى حينئذ لزيادة افرادها . واذا اخذت الكلية بحسب الحمل والربط ، لا بحسب الوجود الخارجي فقط ، لم تزد افرادها بوقوع الممكن فانتج .  
والصغرى الضرورية والدائمة ، مع الكبرى المشروطة والعرفية ، تنتج ان كانت الضرورة في المقدمتين ضرورية . والا فدائمة . ولا تصدق الكبرى فيهما ، مع فرض صدق الصغرى ، الا دائمتين ، اذ لو قيما باللدوام لناقيا الصغرى ، ولكانت نتيجتها الحكم بالاكبر على الاصغر دائما ولا دائما ، وهذا لا يصدق البتة ، وان كان مستنتجا .

والعرفية المشروطة بسيطتين ومركبتين ، والاختلاط فيهما ينتج كالمقدمتين ان لم تختلفا ، وكاعيهما ان اختلفا . والمقدمتان الحينيتان ان لم يعتبر فيهما الدوام بحسب الوصف ، او !عتبر في الصغرى فقط تنتجان مطلقة . وان اعتبر في الكبرى فقط عرفية . فان اقتصت الوصفية كيف كانت باحدى المقدمتين سقط اعتبارها .

واما ضروب الشكل الثاني : فالاول كل ج ب و شيء من ا ب فلا (١٢) شيء

(١١) ا «ولا» .

(١٢) ا «ولا» .

من ج ا - والثاني لاشي. من ج ب وكل ا ب فلا شي. من ج ا والثالث بعض ج ب ولاشي. من ا ب فلا كل ج ا - والرابع ليس كل ج ب ، وكل ا ب فلا كل ج ا -  
والاربعة الزائدة بحسب التركيب هي هذه ، مبدلا فيها الموجبة بالسالبة  
مركبة . والناتج كالتنتائج / ، ولكن باعتبار جهة الايجاب في المبدلة دون السلب  
( وبالعكس )<sup>(١)</sup> والبيان بالرد الى الاول -

واما بعكس الكبرى او بعكس الصغرى وجعلها كبرى ، ثم عكس نتيجتهما  
او بتعني البعض الذي ليس باوسط فرضا وتسميته باسم ، وليكن مثلا د فيكون  
لاشي. من د ب وكل ا ب فلاشي. من د ا وكان بعض ج د ينتج ان لا كل ج ا وهو  
المطلوب .

او بالخلف بان يقال ان لم يكن المدعي حقا ، فالحق نقيضه ، واذا اضعف  
ذلك النقيض الى الكبرى أنتج نقيض الصغرى ، فيكون باطلا ، وعليه وضع  
نقيض المدعي في المدعي حق وفي الفعليات متى لم يصدق الدوام على الصغرى .  
او العرفي على الكبرى لم يكن منتجا . الا ان يتحد وقت الحكم في المقدمتين ،  
فينتج دائمة ، لحصول المناقاة . التي باعتبارها كان هذا الشكل منتجا ، فانا  
نعلم قطعا انه دائما لاشي مما صدق<sup>(٢)</sup> عليه الاوسط في وقت بعينه ، ما لم  
يصدق عليه في ذلك الوقت . وكلما صدقت الضرورة على احد مقدمتيه فالنتيجة  
ضرورية ، كلما صدق الدوام على احدهما ، فالنتيجة دائمة ، والا فكالصغرى  
محدونا عنها قيد اللادوام والضرورة . (والضرورة)<sup>(٣)</sup> ، اية ضرورة كانت .

والممكنات الصرفة في المقدمتين لاتنتج . واذا اقترنت الممكنة بغير الضرورية  
او المشروطتين : البسيطة والمركبة ، فان ارتد الى الاول باحد الطرق أنتج ماينتج  
مناك ، والا فاننتاجه مشكوك عندي الى الآن . اذا لم تعتبر الضرورة اللازمة  
للدوام ، وينتج مع الضرورية ، ومع المشروطتين اذا كانتا كبيرين فقط ممكنة

(١) سقطت من ك

(٢) ا يصدق

(٣) سقطت من ك

عامة ، وباقي الكلام (في) ١١ ، منتططاته لا يليق بهذا المختصر .

وأما ضروب الشكل الثالث : فالاول كل ب ج وكل ب أ فبعض ج أ ،  
والثاني كل ب ج ولاشيء من ب أ فليس بعض ج أ ، والثالث بعض ب ج وكل  
ب أ فبعض ج أ ، والرابع كل ب ج وبعض ب أ فبعض ج أ ، والخامس كل ب ج  
وليس بعض ب أ فبعض ج ليس أ ، والسادس بعض ب ج ولاشيء من ب أ  
فليس بعض ج أ .

والسنة التي تزيد باعتبار الجهة المركبة ما بدلت فيها موجبات هذه  
بسوالب مركبة ، ونتائجها كهذه النتائج . اذا اعتبرت جهة الايجاب في المبدلة  
لا السلب .

وبيان النتائج هو بالرد الى الاول . اما فيما كبراه كلية ، فبعكس الصغرى ،  
وأما فيما هي جزئية منعكسة فيجعل كل من المقدمتين مكان الاخر ، ثم عكس  
نتيجتهما ، فان كانت جزئية غير منعكسة فيسمى البعض من الاوسط الذي  
ليس بالكبر مثلا باسم هو «د» فيكون كل د ب و ب ج فكل د ج وكان لا شيء  
من د أ فليس بعض ج أ ، وهو مطلوبنا . والجميع يتبين بالخلف بضم نقيض  
النتيجة الى الصغرى فينتج مالا يصدق مع الكبرى ، وهو محال لزم من نقيض  
المدعي ، فيكون كاذبا ، فيصدق المدعي وجهة النتيجة كبرى في الاول ان كانت  
الكبرى غير المشروطتين ، والعرفيتين ، والا فكمكس الصغرى محذوفا عنه اللا  
دوام ، مع بساطة الكبرى ، ومضموما اليه اللادوام ، مع تركيها .

وأما ضروب الشكل الرابع : كل ب ج وكل أ ب فبعض ج أ ، والثاني كل  
ب ج وبعض أ ب فبعض ج أ ، والثالث لا شيء من ب ج ، وكل أ ب فلا شيء من  
ج أ ، والرابع كل ج أ ولا شيء من أ ب فليس كل ج أ ، والخامس بعض ب ج  
ولا شيء من أ ب فليس كل ج أ ، والسبعة المضافة اليها بحسب التركيب ، هي  
من موجبتين صغراهما فقط جزئية . وموجبة كلية صغرى مع سالبة جزئية

---

(١) سقطت من ك .



كبرى وسالبتين كبراهما فقط جزئية . وسالبتين على خلاف هذا الترتيب ، ولا يخفى عليك نتائجها مما مر .

والبيان اما بالقلب ليرتد الى الاول ، ثم عكس النتيجة أو بعض احدها المتقدمتين ، ليرتد الى الثاني والثالث ، أو بالافتراض أو الخلف على قياس ما تقدم . وجهة النتيجة هي اخص ما ينتج على أحد هذه الوجوه ، ومالم يمكن تثبيته بأحدها فهو اما عقيم أو غير معلوم الانتاج .

وما حكم بعقمه من الضروب ، وهو ما تخلف من القرائن الست عشرة من كل شكل ، فانت يتبين لك عقمه اذا استعملت صورته في المواد مستقرنا لها ، فلا بد وأن يظهر لك في بعضها صدق الطرفين . ايجابا في مادة ، وسلبا في أخرى ، فلا يطرد لا الايجاب ولا السلب . وهذا يسمى بالتخلف في المواد ، كقولنا : لاشيء من الانسان بحجر بالضرورة ، وكل حجر جسم كذلك ، والحق كل انسان جسم ، فان قلت : وكل حجر جمادي ، كان الحق لاشيء من الانسان بجماد .

وعليه يقاس غيره من العقيم . وكذا الحال في الجهات التي حكم بعضها وإن استعملت في ضرب منتج في الجملة ، كما لقتين في قرائن الثاني . ومالم يذكر بيان انتاجه من الجهات فهو يعرف بالكمية اذا وقع التأمل له .

والمذكور من أحوال<sup>(١)</sup> الموجهات هو بحسب الجهات المذكورة في هذا الكتاب فقط ، لا بحسب كلها ، اذ لا نهاية/ لها ، بل بحسب بعض ما ذكر فيه منها ، اذ لا حاجة الى مزيد من ذلك .

وأما القياس المركب من متصلتين ، فالأوسط فيه اما تمام مقدم ، أو تال في المقدمتين أو بعضه فيهما ، أو تمامه في واحدة ، وبعضه في أخرى . فالاول يتألف على هيئة الاشكال الحملية وينتج منها الضروب التسعة عشر المنتجة بحسب بساطة الجهات في اللزوميات الصرفية<sup>(٢)</sup> لزومية ، وفي

(١) ا «أحكام» .

(٢) ك «الضرورية» .

الاتفاقيات الصرفة اتفاقية ، وان<sup>(١)</sup> كان غير-معقد ، إذ النتيجة مطلوبة قبله .  
والبيان كما في الحلويات . ولا ينتج المخلوطة من لزومية واتفاقية مع كون  
صغرى الشكل الاول لزومية . وهو من موجبتين أو اتفاقية ، وهو من موجبة  
وسالبة .

ولا إذا كانت سالبة الثاني لزومية . وكبرى الثالث سالبة . ولا إذا كانت  
كبرى الرابع لزومية في ضريبة الاولين واتفاقية في ثالثة ولا رابعة وخامسة  
كيف كانا . وباقي الاقسام تنتج اتفاقية . ومثاله من الشكل الاول : كلما  
كان أ ب ف هـ د وكلما كان ج د ف هـ رـ ينتج كلما كان أ ب ف هـ رـ . أما في  
اللزوميتين والاتفاقيتين فظاهر ، وأما في المختلط من لزومية واتفاقية والكبرى  
لزومية ، فلان كلما يستصحب الملزوم يستصحب اللازم . ومثاله من اول  
الشكل الثاني : كلما كان أ ب ف هـ دـ وليس أ البتة إذا كان هـ رـ ف هـ دـ ينتج  
فليس البتة إذا كان أ ب ف هـ رـ وبالعكس والخلف .

ويستعمل الافتراض في رابعة ، بأن يعين الحال الذي يكون فيه أ ب وليس  
ج د وليكن هو عندما يكون ج ط فيصدق ليس البتة إذا كان ج ط ف هـ دـ وقد  
يكون إذا كان أ ب ف هـ طـ ، يؤلف منهما قياسان كما مر . وعلى هذا فقيس  
حال باقي الضروب .

لكن يجب أن تعلم أن مقدم اللزومية إذا كان ممتنعا فالنتيجة لايلزم أن  
تشتط في الاحوال والتقادير التي تقارن مقدمتها ان لم يكن اجتماعها معه ،  
ولا أن تكون ممكنة في نفسها . وهذا كما نقول : كلما كان الاثنان فردا فالاثنان  
عدد ، وكلما كان الاثنان عددا فهو زوج ، ينتج كلما كان الاثنان فردا فهو زوج .  
وهذا فلا يصدق الا على تقدير أن يكون فردا وزوجا معا . وكذا إذا قلنا : كلما  
كان هذا ابيض وأسود فهو ابيض ، وكلما كان ابيض وأسود فهو اسود ،  
النتج من الثالث قد يكون : إذا كان هذا ابيض فهو أسود ، وانما يصدق على  
الا يكون البياض مضادا للسواد ، وإذا لم يكن المقدم ممتنعا كانت النتيجة

---

(١) اذفان .



هذا ما رايت أن أذكره في حال القياس الافتراضي . وأما الاستثنائي فهو قريب إلى الطبع ، ويتألف إما من متصلة مع الاستثناء ، أو من منفصلة معه .  
أما الأول فالموجبة الكلية اللزومية إذا استثنى عين مقدمها أنتج عن تاليها ، أو نقيض تاليها ، أنتج نقيض مقدمها ، لأنه متى وضع الملزوم وضح اللازم ، ومتى رفع اللازم رفع الملزوم . تحقيقا للزوم ، مثل : أن كانت الشمس طالعة فالكوكب خفية ، لكن الشمس طالعة فالكوكب خفية ، أو لكن الكواكب ليست بخفية فالشمس ليست بطالعة .

ولا ينتج نقيض المقدم ولا عين التالي شيئا ، لاحتمال أن يكون التالي اعم من المقدم ، ولا يلزم من رفع الاخص رفع الاعم ، ولا من وضعه ، ولا من الاعم وضعه .  
الاخص ولارفعه .

والسالبة الكلية منها فلا تنتج الا بواسطة ردّها إلى موجبة والجزئية الموجبة فيشترط في انتاجها أن يكون الاستثناء الوضعي والرفعي دائما وعلى كل الاحوال والتقاير ، لاحتمال أن يكون حال الاستثناء غير حال اللزوم ، فلا يلزم منه شيء ، والجزئية السالبة فتنتج بهذا الشرط إذا ردت إليها ، والاتفاقيّة لا تقيد باستثناء العين علما ، ولا يصحق رفع تاليها .

وأما الثاني وهو الذي من منفصلة مع استثناء فالموجبة الكلية الحقيقية تنتج باستثناء عين ما يتفق منها نقيض ماسواه . وباستثناء نقيض ما يتفق منها عين ما بقي واحدا كان أو كثيرا ، مثل : هذا العدد إما ناقص أو تام أو زائد ، لكنه تام فليس بناقص ولا زائد أو ليس بتمام . فهو إما زائد أو ناقص - ولو كان الاستثناء الأكثر من جزء ، بقي نقيض الآخر أو عينه .

وأما الموجبة الكلية المانعة الخلو بالمعنى الاعم من الحقيقة . فينتج باستثناء نقيض بعض الاجزاء لعين ما بقي ، ولا ينتج باستثناء عين بعضها شيئا ، مثل :  
أما أن يكون هذا في الماء أو لا يفرق ، لكنه ليس في الماء فهو لا يفرق ، أو لكنه غرق فهو في الماء ، لأنه إذا تحقق أن لا يد من صدق أحد الجزأين ، فإذا علم انتفاء أحدهما تحقق صدق الآخر ، والا لكانا قد اجعما على الكذب ، ولو اخفت بالمعنى المنافي للحقيقة لتحقيق من استثناء عين أحدهما ثبوت عين الآخر ، وإن

كان غير مفيد لكونه معلوما قبل تأليف القياس .  
 ولما الموجبة الكلية المانعة الجمع بالمعنى المتناول للحقيقة وغيرها ، فلا  
 ينتج فيها الا استثناء العين لنقيض الباقي فقط ، مثل قولك : اما أن يكون هذا  
 حيوانا أو شجرا ، لكنه حيوان فليس بشجر . أو لكنه شجر فليس بحيوان ،  
 لأنه اذا حكم بعدم اجتماع قضيتين وعلم صدق واحدة منهما تعين كذب الأخرى .  
 صدقا معا . واذا أخذت مباينة الحقيقة صدق النقيض من استثناء النقيض ،  
 ولم يكن مقيدا للأمر .  
 ولو كانت هذه المنفصلات الثلاث موجبة جزئية أو سالبة كيف كانت ، فلا  
 تنتج الا بشرائط لا حاجة الى ذكرها .  
 واستثناء الوضع والرفع<sup>١</sup> يجرى الحد الاوسط من الاقترانيات . لتكرره  
 تارة حال كونه جزءا من الشرطية . وتارة كون حالة مستثنى .

---

<sup>١</sup> « الرفع والوضع » .



## الفصل السادس

### فـي

#### توابع الاقيسة ولواحقها

قد تؤلف مقدمات ، ينتج بعضها نتيجة يلزم من تأليفها مع مقدمة اخرى نتيجة اخرى ، وهكذا الى ان تنتهي الى المطلوب ، وتسمى قياسا مركبا .  
وهو اما موصول النتائج او مفصولها .  
اما الاول فمثل قولنا : كل ا ب وكل ب ج فكل ا ج وكل ج د فكل ا د وكل د ه فكل ا ه .

واما الثاني وهو الذي فصلت عنه النتائج فلم تذكر ، فمثل قولنا : كل ا ب وكل ب ج وكل ج د وكل د ه فكل ا ه .  
ومن الاقيسة المركبة قياس الخلف ، وهو اثبات المطلوب بابطال لازم نقيضه المستلزم لابطال نقيضه المستلزم لاثباته وتركيبه على اربعة وجوه :  
احدها من قياسين : اقتراني واستثنائي ، الاقتراني منهما من متصلة وحملية ان كان المطلوب حمليا او من شرطين من جزء تام من احدي المقدمتين ، وغير تام من الاخرى ان كان المطلوب شرطيا .

ومثاله فيما يكون المطلوب حمليا ، وليكن ليس كل ج ب قولنا ان لم يكن ليس كل ج ب صادقا فكل ج ب صادق ، وهذه هي المتصلة ، ثم نفهم اليها حملية هي : وكل ب ا على انها بينة ولا شك فيها او غير بينة ، لكنها تثبت بقياس آخر ، فينتج ان لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا فكل ج ا ثم نقول : لكن ليس كل ج ا على انه بين البطلان او بين بطلانه ، فينتج نقيض المقدم ، وهو ليس لم يكن قولنا ليس كل ج ب صادقا ، فليس كل ج ب صادق ، وهو المطلوب .

وثانيهما اما كل ج ب أو كل ب أ مانعة الجمع ، اذ لو جاز اجتماعهما على الصدق لصدقت تنبيهما ، وهي كل ج أ لكن ليس كل ج أ على انها كاذبة . فلا يجتمعان على الصدق . لكن كل ب أ على انها صادقة ، وليس كل ج ب .

وثالثها : اما ليس كل ج ب أو كل ج أ مانعة الخلو ، لكن ليس كل ج أ على انها كاذبة ، فيصدق ليس كل ج ب ويتبين منع الخلو بأن كل ب أ صادق على ما فرض . فاما ان يصدق معه كل ج ب أو ليس كل ج ب . فان كان الاول انتج مع المقنعة الصادقة كل ج أ فامتنع الخلو . وان كان الثاني امتنع الخلو ايضا .

ورابعها - ان كان كل ج ب فكل ج أ لصدق كل ب أ على انها نفسية مسلمة . ثم يقال : لكن ليس كل ج أ فينتج ليس كل ج ب .

والفرق بين الخلف والمستقيم . ان المستقيم يتوجه اولا الى اليات المطلوب ويتألف مما يناسبه . وتكون مقدماته مسلمة او ما في حكمها ، ولا يكون المطلوب موضوعا فيه اولا .

والخلف يتوجه الى ابطال نقيض المطلوب . ويشتمل على ذلك النقيض . ولا يشترط فيه تسليم المقدمات . وما في حكمه . ويوضح فيه المطلوب اولا ومعه ينتقل الى نقيضه . وربما لا يدل على نفس المطلوب . بل على ما هو اهم منه أو احسن . او «سادي» له اذا وضع شيء من ذلك وظن انه المطلوب . ولا يحتاج في ذلك صدق المطلوب وان كان لا ينتجه .

واذا اخذ نقيض النتيجة المحالة في الخلف كليس كل ج أ . و قرن مع المقنعة الصادقة ككل ب أ انتج مطلوبنا على الاستقامة ، كليس كل ج ب .

ومن المركبات المفصلة التيامس<sup>(١)</sup> . وهو الذي صغراه مفصلة يشترك اجزاء الانفصال منهما في الموضوع ، ويضم اليها حيليات فوق واحدة . مثل قولنا : دائما اما كل أ ب أو كل أ ج وكل ب د وكل ج ه ينتج دائما اما

(١) = القسم .



ا د او كل ا ه ، لان الصغرى مع المحلية الاولى تنتج دائما اما كل ا د او كل ا ج وهذه النتيجة مع المحلية الثانية ، تنتج دائما اما كل ا د او كل ا ه .  
وتكثير القياس عبارة عن مقدمات تنتج كل مقدمتين منها نفس المطلوب ،  
كقولنا كل ا ب وكل ب ج وكل ا د وكل د ج . وكل ا ه وكل ه ج والمطلوب  
كل ا ج .

وقياس الضمير هو قياس حذف كبراه ، اما لو مسحها كقولنا : هذان  
خطان خرجا من المركز الى المحيط فهما متساويان . او لاختفاء كذبيها ،  
كقولنا : فلان يطوف بالليل فهو سارق . وتقدير الاول : وكل خطين هما  
هكذا فهما متساويان . وتقدير الثاني : وكل من يطوف بالليل فهو سارق .

وعكس القياس : هو ان يؤخذ نقيض النتيجة ، ويضم الى احدى المقدمتين ،  
لينتج مقابل الاخرى ، مثل : كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا فيقال : ليس بعض  
ب ا ، لان كل ج ب وليس كل ج ا . ويقام عليه حجة ما ، فليس بعض ب ا  
وسمى ذلك غصبا لنصب التعليل .

وقياس الدور : هو ان يجعل نتيجة القياس وعكس احدى المقدمتين منتجا  
للاخرى ، وذلك انما يكون عند تعاكس الحدود ، كقولنا : كل انسان ضاحك ،  
وكل ضاحك متفكر فكل انسان متفكر . ثم نقول : كل انسان متفكر ، وكل  
متفكر ضاحك ، فكل انسان ضاحك .

واستفزاز النتائج : هو ان يستنتج من القياس المنتج بالذات نتائج اخرى  
بالعرض . لازمة لنتيجته الذاتية ، وهي كذب نقيضها وعكسها وعكس نقيضها  
وجزئيات تحتها او معها ، وسائر لوازم الحيليات والمتصلات والمتصلات .  
وقد يستنتج من مقدمتين كاذبتين او كاذبة وصادقة صادق ، كقولنا : كل  
انسان حجر ، وكل حجر حيوان ، او كل انسان جسم وكل جسم حيوان ،  
المنتج : كل انسان حيوان .

واذا كانت الكبرى في الضريين الاولين من الشكل الاول كاذبة بالكل ،  
بمعنى انها لا تصدق جزئية ايضا ، لم يستنتج الصادق الا من كاذبتين . واما

من صادقة هي الصغرى وكاذبة هي الكبرى فلا . لان الكبرى يصدق ضدها ، وهو ينتج مع الصغرى الصادقة ضد تلك النتيجة . فلو صدقت لصدق الضدان ، وهو محال . ومثال كل ج ب على انه صادق . وكل ب ا على انه كاذب بالكل ، فلو كان كل ج ا صادقا لصدق معه لاشي من ج ا لكون الكبرى الكاذبة يلزمها صدق لاشي من ب ا .

ويكتسب القياس من الحملات الاقترانية بتحليل حدى المطلوب الى ذاتياتها وعرضياتها ومروضاتها اللازمة والمفارقة . ثم محاولة وسط تقتضي تاليفا بينهما منتجا له ايجابا او سلبا . والطريق الى ذلك ان يطلب ما يحمل على كل واحد من الحدين وما يحملان عليه من الذاتيات باسرها والعرضيات ، وذاتيات العرضيات وعرضياتها . وعرضيات الذاتيات . والاوساط متناهية لا بد . فان وجدت في محمولات موضوع المطلوب ما يصلح موضوعا لمحموله . صبح قياسك من الشل الاول . او وجدت ما يصلح محمول الطرفين ، صبح من الثاني . او موضوعهما صبح من الثالث . او وجدت في موضوعات موضوع المطلوب ما يصلح محمولا على محموله . صبح من الرابع . سواء كان الحمل او الوضع في موجبة او سالبة على حسب مطلوباتك .

والشخصي لا يحمل ولا يطلب في العلوم . وعلى هذا فقس الحال اذا كان المطلوب متصلا او منفصلا . وعلى ان يحمل المقدم الطبيعي ، وهو في المتصلة او الوضعي . وهو في المنفصلة في حكم الموضوع ، والتالي الطبيعي في المتصلة ، والوضعي<sup>(١)</sup> في المنفصلة . في حكم المحمول . واللزوم والعناد وما يشبههما في حكم الحمل السلبى . ولا يخفى عليك اكنساب القياس اذا كان استثنائيا .

وتحليل القياسات المركبة . هو بتخليص الحدود والمقدمات عن الزوائد ، والنظر في اشتراك بعض المقدمات . مع بعض . مع المطلوب . ليطلع على تاليف كل قياس منها .

---

(١) كـ « او الوضعى » .

وانما احتج اليه . لانه ليس كل نتيجة في العلوم . تورد حجتها على نظم  
مستقيم . أي على هيئة احد الاشكال الاقتراعية والاستثنائية . بل قد تعرف  
بزيادة وحذف وتغيير .

فاذا وجدت ما يناسب المطلوب . فان ناسب كليته فالقياس شرطي .  
فيستثنى للانتاج . وان ناسب جزاء . فليطلب ما يناسب الجزء الآخر . ويجتهد  
في تليق المقدمات المتميزة على نسق الاشكال مشتركة في امر منتهية السى  
المطلوب .

وان لم يناسب المطلوب اصلا فليس بقياس . وكثيرا ما تقع المناسبة بالمعنى  
دون اللفظ . ويبدل اللفظ المركب بالمفرد . وعلى الخلاف . ويستعمل المشترك  
وكل هذه تمنع من التنبيه للمناسبة .

فيجب ان يجرى النظر الى المعنى . من غير التفات الى الالفاظ . ويعتبر  
من اشتباه كل واحدة من المبدولة . والسالبة بالآخرى . والا لم يتم التحليل .  
والكلام فيما يتبع الاقيسة طویل . ولكنه غير لائق بفرض هذا المختصر .



## الفصل السابع

### فسي

الصنائع الخمس التي هي : البرهان والجدل

والخطابة والشعر والمخالطة

اما البرهان فهو قياس مؤلف من مقدمات يقينية ، لانتاج نتيجة كذلك .  
واليقين حكم على الحكم التصديقي بالصدق<sup>(١)</sup> على وجه لا يمكن ان يزول .  
وهذه اليقنيات ان كانت مكتسبة فلا بد وان تنتهي الى مبادئ واجبة  
القبول . غير مكتسبة . وهي سبعة :

والاوليات : وهي التي يكني في الحكم بها مجرد تصور طرفيها ، مثل : ان الكل  
اعظم من جزئه . وان النفي والانبات لا يجتمعان ولا يرتفمان<sup>(٢)</sup> .  
والمحسوسات : وهي التي يحكم بها العقل جزما ، بواسطة الحس الظاهر .  
ككون الشمس مضيئة . والنار حارة . وما ادركه الحس ولم يجزم به العقل  
فهو خارج عنه . فان الحس يدرك للشمس مقدارا . ولا يجزم العقل بان ذلك  
هو مقدارها في نفس الامر .

والوجدانيات : وهي ما تدركه النفس بذاتها ، او بحس باطن الوجدان ،  
كعلمنا بوجودنا . وبان لنا فكرة ونفذة .

والمجربات : وهي التي يحكم<sup>(٣)</sup> بها العقل . لتكرر الاحساس الذي يتأكد معه  
عقد جازم لا يشك فيه . لمخالطة الاحساس قوة قياسية خفية ، هي انه لو كان

(١) كـ « بالصدق » .

(٢) في هذا المعنى يقول ابن سينا : « اما الاوليات فهي القضايا التي يوجبها  
العقل الصريح لذاته ولفريزته » . الاشارات والتنبيهات ١ : ٣٩٢ .

(٣) أ « حكم » .

ذلك اتفاقا لما كان دائما ولا اكثريا . وربما كان ذلك الجزم مع قيود مخصوصة .  
كحكمنا بأن السقمونيا سهل . ولكن نقيده ان اسهاله هو في بلادنا . وعلى  
الاكثر فانا لا نتيقن انه سهل مطلقا . ولا في كل بلد . وهو من الاستقراء الذي  
هو حكم على كلي بما وجد في جزئياته الكثيرة .

والاستقراء قد يفيد اليقين لتحصيله . لاستعداد النفس التام له . كحكمك  
بان كل انسان قطع رأسه لا يعيش . وهذا في متحد النوع . وفي مختلفه فلا  
يفيد اليقين . مثل : ان كل حيوان يحرك عند المضغ فكاه الاسفل . فربما كان  
ما لم يستقرئه بخلاف ما استقرأته كالتمساح في مثالنا هذا .

وللتواترات : وهي ما تحكم بها النفس يقينا . لكثرة الشهادات . بامسر  
محسوس . ويكون الشيء ممكنا في نفسه . وتأمين النفس من التواطؤ على  
الكذب . وفيه ايضا قوة قياسية .

وقد يحصل اليقين من عدد . ولا يحصل مما هو اكثر منه . كعلمنا بوجود  
مكة في زماننا . وجالينوس فيما تقدم .

وطبريات القياس : وهي التي تصدق بها لاجل وسط لا يحزب عن الذم .  
بل يخطر مع خطور حتى المطلوب بالبال . فلا يحوج الى طلبه . كالعلم بان  
الاثنين نصف الاربعة . لقياس هو : ان الاثنين عدد انقسمت الاربعة اليه . والى  
ما يساويه . وكلما هو كذا فهو نصف الاربعة .

والحدسيات : وهي ما حكمت النفس به يقينا لقرائن غيسر التي في المبادئ  
السابق ذكرها . فحصل الاستعداد التام بحصول اليقين . وليس على المنطقي  
ان يطلب السبب فيه بعد الا يستكت في وجوده .

وليس شيء من هذه المبادئ حجة على الغير . اذا لم يحصل له اليقين منها .  
كما حصل لك . كعلمك بان نور القمر مستفاد من الشمس . وانما يعدسه  
الناظر من اختلاف مشكلاته بحسب اختلاف اوضاعه . وليس من شرط ما يجب  
قبوله أن يكون قضية ضرورية . بل قد يكون ضروريا . وغيره من الجهات .  
كالامكان والاطلاق . اذ المراد بقبول كل قضية هو صدقها المتيقن . ان كانت

ضرورية فصدقها في ضرورتها ، او كانت ممكنة فصدقها في امكانها ، او مطلقة  
ففي اطالقتها .

والبرهان : منه برهان «لم» وهو الذي يعطي علة الوجود والتصديق معا ،  
كقولنا : هذه الخشبة مستها النار . وكل كدر محترق ، فهذه الخشبة محترقة .  
فالاوسط فيه مع كونه علة التصديق . هو علة للحكم بالاكبر على الاصغر ،  
وان لم يكن علة للاكبر في نفسه ، بل ربما معلولا لاحد الطرفين ، كحركة النار  
التي هي معلولة لها : وهي علة وصولها الى الخشبة . ومنه برهان « ان » وهو  
الذي يعطي علة التصديق فقط ، كقولنا : هذه الحصى تشتت غبا ،  
وكل حصى تشتت كذلك فهي محترقة . وربما كان الاوسط في هذا معلولا للحكم ،  
يسمى دليلا ، مثل : هذه الخشبة محترقة . وكل محترق فقد مسته النار .

ومباحث البرهان كثيرة ، ولا حاجة في هذا الكتاب الى اكثر من هذا .  
واما الجدل فصناعة علمية ، يقتدر معها على اقامة الحجة من المقدمات  
المسلسلة على أي مطلوب يراد ، وعلى محافظة أي وضع يتفق على وجه لا يتوجه  
اليها مناقضة بحسب الامكان . ونافق : الوضع باقامة الحجة يسمى سائلا .  
وغاية سمية ان يلزم . وحافظه يسمى ميجابيا ، وغاية سمية الا يلتزم .

ومبادئ الجدل هي المسلمات العامة او الخاصة . والتي بحسب شخص ،  
فعند السائل هي ما يتسلمه من المجيب . وعند المجيب هي المشهورات .  
فمنها الواجب قبولها . لا من حيث واجب قبولها ، بل من حيث عموم  
الاعتراف بها . ومنها الآراء المحمودة . وهي التي لو خلى الانسان وعقله المجرد  
وحسه ووجهه . ولم يؤدب بقبول قضايها والاعتراف بها . ولم يمل الاستقراء  
بظنه القوي الى حكم ، ولم يستدع اليها ما في طبيعة الانسان من الرحمة  
والخجل والالفة والحمية . وغير ذلك . لم يقض بها الانسان طاعة لمقله او وهمه  
او حسه . مثل حكمتنا<sup>(١)</sup> ان اخذ مال الفير قبيح . والكذب قبيح ، وكشف  
العورة قبيح<sup>(٢)</sup> . وعنه قد تكون صادقة . وقد تكون كاذبة ، وقد تكون عامة .  
يراهم الجمهور . كقولنا : العدل جميل ، وخاصة يراها أهل ملّة<sup>(٣)</sup> او صناعة  
دون غيرهم .

(١) « كحكمتنا » .

(٢) « هذه الجملة مقدمة على ما قبلها » .

(٣) « بلدة » .

وربما كان المتقابلان مشهورين بحسب رأيين أو غرضين ، ولا يلزم الجدلي ان يستعمل الحجج التي تنتج حقيقة ، بل قد يستعمل ما ينتج بحسب الشهرة . او تسليم الخصم ، وإن كان عقيما في نفس الأمر .

وفوائده الحجج الجدلية : الزام المبتلين . والنزاع عن الأوضاع ، فيقابل فاسدا<sup>(١)</sup> فاسد لئلا يشرع مع كل مهارش في اسلوب التحقيق ، والقناع اصل التحصيل من العوام والمتعلمين القاصرين عن البرهانيات ، او غير الواصلين الى موضعه بعد .

وربما لاح من المجادلة على طرفي النقيض بين الخصمين برهان احدهما ويحصل منه ريانة خاطر وغير<sup>(٢)</sup> ذلك .

واما الخطابة فانها صناعة علمية . يمكن منها اقناع الجمهور . فيما يراد تصديقهم به . بقدر الامكان . وبيدتها ثلاث : .

القبولات ممن يوافق بصدقه او يظن صادقا . والمشهورات في مبادئ الرأي . وهي التي تدفع لها النفس في اول اطلاعها عليها . فان رجعت الى ذاتها عاد ذلك الاذعان . فلما او تكذيبا . مثل : انصر اخاك طاللا او مظلوما . فانه عند التأمل يظهر ان الظالم ينبغي ألا ينصر . وان كان اخا .

والظنونات : وهي التي تميل اليها النفس مع شعورها بإمكان مقابلتها . فهي وان كان المحتج يستعملها جزما فانه انما يتبع فيها مع نفسه غالب الظن .

وهي كما يقال : فلان يتكلم مع الاعدا . جهارا . فهو متهم . وربما يكون مقابله مظلونا باعتبار آخر . كما يقال ذلك بعينه في نفي التهمة عنه .

والهجج المستعملة فيها هي ما يظن منتجا ( سواء )<sup>(٣)</sup> كان منتجا في نفس الامر . او لم يكن .

(١) « فاسدا » .

(٢) « او غير » .

(٣) غير موجودة بالاصل .



وينتفع بها في تقرير المصالح المدنية . وفي أصولها الكلية . كالمقائيد  
الالهية والقوانين العلمية .

وقد يكون بعضيا منها للنفس على تحصيل العلم اليقيني . أو معدا لها  
لقبول ذلك من مبدئه .

وهذه الفائدة ربما كان بحسب بعض الأشخاص دون غيرهم .

وأما الشعر : فهو صناعة يقتدر معها على إيقاع تخيلات . تصير مبادئ انفعالات  
نفسانية مطلوبة .

فمبادؤها المخيلات ، وهي التي تؤثر في النفس انبساطا أو<sup>(١)</sup> انقباضا ،  
أو تسهيل أمر أو تهويله أو تعظيمه أو تحقيره . كما يقال للسبل انه مسرة  
مقي . فينفر من أكله . وهذه قد تكون صادقة . وقد تكون كاذبة . وربما زاد  
تأثيرها على تأثير التصديق . وإن لم يكن معه تصديق . والتخيل محاكاة معا ،  
والمحاكاة تقيد التذاذا وتمجبا كالتصوير مثلا وإن كان لشيء قبيح ، ولهذا كانت  
النفس العامة مطيعة له أكثر من طاعتها للاقناع .

ولا يشترط في تأليف الحجة الشعرية . أن تكون منتجة في نفس الأمر ،  
بل بحسب الاقناع والتخيل فقط .

واشتركت الشعرية والخطابية في إفادة الترغيب والترهيب ، فسي  
الأمور الدينية والدينية .

ومعه الصنائع الثلاث ، أعني : الجدلية والخطابية والشعرية . ذكر<sup>(٢)</sup> في  
كل واحد منها كلام طويل . يحتمل كتابا مفردا . ولا يليق بفرض هذا الكتاب  
أكثر من الذي ذكرناه<sup>(٣)</sup> .

وأما المقالة فهي أن يؤتى<sup>(٤)</sup> بما يشبه برهانا أو جدلا وليس هو . ولا بد

---

(١) كـ هـ وـ .

(٢) أـ ذكرناه .

(٣) أـ ذكرته .

(٤) أـ مردى . هكذا .

فيهما من ترويع يقتضيه مشابهة ، اما في مادة او صورة . وموادهما هي للمشبّهات بغيرها ، والوهميات والاشتباه في المشبّهات تنقسم الى ما يتوسط اللفظ ، وإلى ما يتوسط المعنى .

والذي يتوسط اللفظ قد يكون باعتبار انفراده : اما في جوهره ، كالذي مدلولاته مختلفة ، واما في احواله الذاتية ، وهي ما لا تدخل عليه بعد تحصيله ، كاختلاف التصاريف ، أو في احواله المرضية ، كاختلاف الاعراب والبناء والاعجام والشكل .

وقد يكون باعتبار تركيبه : اما في نفس التركيب ، وهو الاشتراك التركيبي ، كما يقال : كل ما يتصوره العاقل فهو كما يتصوره ، فتارة هو يرجع الى العاقل<sup>(١)</sup> .

وتارة يرجع الى المقول ، ( و كقولك )<sup>(٢)</sup> . بمثك هذا الثوب . فانه مشترك بين الخير والانشاء .

واما في وجود التركيب وعدمه ، كما قد يصدق القول مفردا فيتوهم مؤلفا . كما يقال : زيد شاعر جيد ، فيظن جودته في الشعراء ، ويصدق مؤلفا فيتوهم مفردا . كما يقال : الخمسة زوج مفرد . فيظن انه زوج مفردا .

والذي يتوسط المعنى . فاما في أحد جزئي القضية ، او فيهما معا . ومافي احدهما اما بالا يورد . فان لم يورد بل اورد ما يشبهه من اللوازم والمواضى . كمن رأى انسانا ابيض يكتب . فظن ان كل كاتب كذا ، فآخذ الابيض بدل الكاتب . سمي آخذ ما بالمرض مكان ما بالذات .

وان اورد لكن آخذ معه ما ليس منه ، أو حذف عنه ما هو منه . مثل القيود والشروط وغيرها<sup>(٣)</sup> . كمن يأخذ غير الموجود على وجه مخصوص غير موجود في نفسه سمي سوء اعتبار الحمل .

وما في جزئي القضية معا . فهو ايهام المكس . كمن رأى الخمر أحمر دائما . فظن ان كل أحمر ما هو الخمر . والوهميات : قضايا كاذبة يحكم بها

(١) ا «المقل» .

(٢) سقطت من ك .

(٣) ا «وغيرها» .

الوهم الانساني في المعقولات الصرفة حكمه في المحسوسات ، ويقضي بها قضاء شديد القوة . بسبب أنه لا يقبل مقذبلها ، اذ هو تابع للحس . فما لا يوافق المحسوس لا يقبله . ولهذا ينكر نفسه . ويساعد العقل في مقدمات ناتجة لنقيض حكمه . فاذا وصل الى النتيجة رجع عما سلمه .  
ويكاد يشاكل القضايا الأولية . ويستتبه بها . وذلك كالحكم بأن كل موجود قله وضع . وأنه لابد من خلا ينتهي اليه الملا .  
وأفعال الفاعلين : اما في القول المطلوب به انتاج الشيء . واما في اشياء خارجة عنه .

والخارجة مثل تخجيل الخصم . وترذيله<sup>(١)</sup> . والاستهزاء به . والتشنيع عليه . وقطع كلامه . والاغراب عليه في اللغة . وسوق كلامه الى الكذب . بتأويل ما . واستعمال ما لا يدخل في مطلوبه . وما يجري هذا المجرى . وما في نفس القول الذي يطلب به الانتاج . فما يتعلق بالقضية مفردة واجزائها قد مضى . وما يتعلق بالتركيب : فاما في تركيب يدعى قياسيته . أو في تركيب لا يدعى فيه ذلك .

والثاني هو كجمع المسائل في مسألة . مثل : الانسان . وحده : ضحاك . فانه قضيتان على صيغة قضية واحدة .  
والقضيتان هما : الانسان ضحاك . ولاشيء غير الانسان بضحاك . والتركيب الذي يدعى قياسيته . فاما بالنسبة الى النتيجة . أولا بالنسبة اليها . والذي ليس بالنسبة اليها . فاما في صورته . بأن يكون على هيئة غير منتجة . أو مادته . بأن يكون محرفا عن الانتاج . باغفال بعض شرائطه . بحيث لو صار كما يجب لصار كاذبا . أو صار بحيث يصدق صار غير قياس . والذي بالنسبة الى النتيجة . فاما بأن تكون النتيجة نفسها مأخوذة فيه على أنها أحد مقدماته . وهذا هو الحاصرة على المطلوب . واما بالألا يكون كذلك . لكنه غير مناسب للنتيجة .

---

(١) أترذيل قوله .

ويسمى اخذ ما ليس بعلّة علة . وأمثال هذه لا تتروج الا بسبب اشتباه  
لنظري ( أو )<sup>١١</sup> معنوي .

. ولولا القصور . وهو عدم التمييز بين ما هو الشيء . وما هو غيره لما  
تم للمغالطة صناعة .

وفائدة هذه الصناعة أنها تمصم صاحبها من أن يفلط في نفسه . أو  
ينلته<sup>١٢</sup> غيره . وأنه يقدر على أن يغالط المغالطين . وأنه يستعملها : إما  
امتحاناً أو عناداً . لفرض ما .

ومن تصفح الحجة وأجزائها . فوجد على ما ينبغي مادة وصورة . ولغظاً  
ومعنى . مركبة ومفردة — أمن من أن يقع له غلط .

وبعين على هذا التصفح كثرة الاطلاع على المغالطات وحلها . وسيأتي في  
الابواب المستقبلية ما يستعان به على حل كثرة منها .  
وأذكر في هذا الموضوع نكتاً لطيفة يتمتع بها في التدريب ورياضة الخاطر .  
وتكون كالأمودج لما سواها . مما يقصد به التفليط . وهي خمسة :

الأولى منها : يدعي أن الخلا موجود . لأن وجود الخلا لو لم يكن مستلزماً  
لارتفاع الواقع . لكان واقعا . لكن المقدم حق . فالتالي مثله . بيان الشرطية :  
أنه لو لم يكن واقعا . لكان الواقع نقيضه . فيكون وجوده مستلزماً لارتفاع  
الواقع . ضرورة أن وجوده مستلزم لارتفاع نقيضه .

وأما حقية المقدم فلأنه لو كان مستلزماً لارتفاع الواقع . لكان منتفياً ،  
فلو ثبت لم يستلزم ( لوحة ٢٥٩ ) ارتفاع الواقع . وإذا لم يستلزم ارتفاع  
الواقع على تقدير ثبوته . لا يكون مستلزماً لارتفاع الواقع .

وحله : أنه عني أن مقدم المتصلة متناه أنه على تقدير أن يكون الخلا  
موجوداً في نفس الأمر . لم يكن وجوده مستلزماً لارتفاع الواقع . فهو حق . لأن  
وجوده إذ ذاك هو الواقع . ولا يلزم منه أن وجود الخلا واقع في نفسه .

---

(١) سقطت من ك .

(٢) «ينالته» .

وقوله في بيان لزوم أن وجوده مستلزم<sup>(١)</sup> لارتفاع نقيضه الواقع لو لم يكن هو واقعا . فلا منافاة بينه وبين صدق مقدم المتصلة ، التي هي<sup>(٢)</sup> متصلة ايضا . لأن المقدر في ذلك المقدم . هو أن وجوده حاصل في نفس الامر . لا أنه حاصل في نفس الامر . مع كونه ليس بحاصل في نفس الامر حقيقة .

وان عني به أن فرض وجوده كيف كان لا يستلزم ارتفاع الواقع . سلمنا لزوم . ومنعنا صدق المقدم .

وقوله في بيانه اذا لم يستلزم وجوده ارتفاع الواقع على تقدير ثبوته . لا يكون مستلزما له فممنوع ، اذ جاز استلزامه له<sup>(٣)</sup> على تقدير عدم ثبوته . وفي تصور هذا وامثاله دقة . فيجب تأمله ، ليتضح . وان عني معنى آخر فيجب أن يبين ليتكلم عليه بحسبه . والثانية : قولنا : بعض الجسم ممتد في الجهات ، الى غير النهاية ، لانه لو لم يصدق لصدقه : لاشي من الجسم بمستد<sup>(٤)</sup> في الجهات الى غير النهاية ، وينعكس لا شيء من الممتد في الجهات الى غير النهاية بجسم . وهو كاذب . لصدق قولنا : كل ممتد الى غير النهاية جسم . وحله : أن موضوع الجزئية انتي هي المدعى . ان لم يقيد بالوجود الخارجي فهو صادق ، لأن بعض الأجسام في الذهن كذلك .

وان قيد به . وجب أن يؤخذ القيد في نقيضه السالب ، وفي عكسه فلا ينأى صدق الموجبة الكلية التي محمولها غير مقيد بانه في الخارج ، ولو قيد به لما صدقت . لعدم موضوعها فيها .

والثالثة : هي أن ثبوت الإمكان لا يلزم . إمكان الثبوت . فلا يلزم من صدق بعض ج ب بالإمكان العام إمكان صدق بعض ج ب بالفعل . لأن الأول حكم بثبوت الإمكان . والثاني حكم بإمكان الثبوت .

- 
- (١) كـ «مستلزما» .
  - (٢) أـ «الذي مر» .
  - (٣) سقطت من أـ .
  - (٤) كـ «مستد» .

ومستند التبع من اللزوم أن الحادث يثبت إمكان وجوده في الأزل ، ولا يمكن ثبوت وجوده في الأزل .

ففي هذه المادة قد ثبت الإمكان ، ولم يمكن الثبوت ، وهذا مما حكم به ، وادعى صدقه ، الامام نجم الدين الدويراني - رحمه الله ( تعالى ) ( ١ ) .

وحيث أوردته على قلب في حلة ما عدا خلاصته : أن الإمكان لا يمكن تعقله إلا «ضافا إلى شيء يكون امكانا له» .

فالإمكان الثابت في القضية ليس إلا إمكان ثبوت المحمول للموضوع ، فإذا حكمنا بثبوت ذلك الإمكان فقد حكمنا بإمكان ذلك الثبوت لا محالة - فكيف يصدق أحدهما بدون صدق الآخر .

والمستند إنما كان يصح جملة مستندا ، لو صدق حكمنا بثبوت إمكان وجود الحادث في الأزل ، ولم يصدق ثبوت ذلك الوجود في الأزل ، وليس كذا . فإنا إن جملناه قيدها (٢) في الأزل ، متعلقا بوجود الحادث كانا كاذبين .

وإن (٣) جملناه متعلقا بالإمكان كانا صادقين - وإنما يصدق الأول ، ولا يصدق الثاني . إذا جعل قيد في الأزل متعلقا نارة بالإمكان ، وتارة بوجود الحادث .

وإذا عني به ذلك لم يكن مطابقا لا ادعيناه . ولا يقال : إذا ثبت في الأزل إمكان وجود الحادث ، ولم يكن ثبوت وجود الحادث في الأزل .

ففي الحالة المعبر عنها بالأزل قد يثبت الإمكان ، ولم يمكن الثبوت ، فجاز صدق الأول بدون الثاني في ذلك الحال ، فيظهر صحة المستند ، لأنني أقول المدعي أنه إذا صدق ثبوت الإمكان لشيء صدق إمكان ثبوت ذلك الشيء فسي الجملة ، وبرهنا عليه ، وهذا أعم من أنه إذا صدق ثبوت الإمكان لشيء في آخر ، سواء كان ذلك الآخر هو الأزل ، أو غيره . صدق إمكان ثبوت ذلك الشيء فسي ذلك الآخر . ولا يلزم من دعوانا صدق الأعم أن يكون منه صادقا .

(١) سقطت من ك

(٢) في الأصل «جملنا قيده» .

(٣) «فإن» .

فظهر الفرق . ولو لم يلزم من صدق بعض ج ب بالامكان العام صدق انه يمكن بالامكان العام أن يصدق بعض ج ب بالفعل . لصدق انه ليس يمكن بالامكان العام ذلك . ويلزمه أن تمتع بعض ج ب بالفعل . فيصدق بالضرورة لا شيء من ج ب مع صدق بعض ج ب بالامكان العام الذي هو تقيضه ، هذا خلف .

وقال في دفع هذا ، أن اللازم من صدق قولنا تمتنع أن يصدق بعض ج ب بالفعل ، ليس هو بالضرورة لا شيء من ج ب ، بل هو وجوب صدق لا شيء من ج ب دائما .

فأجبت عنه ان الدوام لا ينفك عن الوجوب اليتي ، لان كلما لم يجب وجوده عن علته لم يوجد ولم يستمر وجوده . وما لم يجب عدمه لم يعدم ( لوجه ٢٦٠ ) ، ولم يستمر عدمه .

والمقل لا يمكنه أن يحكم بالدوام . مع قطع النظر عن الوجوب - لاجرم - كانت الدائمة في المفهوم أعم من الضرورة .

لكن متى لاحظ العقل في الدوام وجوبه . فقد لاحظ من حيث هو ضروري ، وصارت جهة الدوام ( هي )<sup>(١)</sup> جهة الضرورة . فقولنا : لا شيء من ج ب دائما ا يلاحظ وجوب صدقه . هو بعينه بالضرورة : لا شيء من ج ب ا وهو مساو له .

والرابعة : نفرض شخصا دخل بيتا ، ثم قال : كل كلامي في هذا البيت كاذب ، ثم خرج منه .

فقوله هذا ان كان صادقا يلزم كونه كاذبا . لأنه فرد من افراد كلامه . فيصدق ويكذب معا . وان كان كاذبا فبعض كلامه في هذا البيت صادق . فان كان الصادق هذا الكلام فقد صدق وكذب معا . وان كان الصادق غيره وهو كاذب في نفسه . فيلزم صدقه وكذبه معا . وحله : انه خير عن نفسه . فالخير والخير عنه واحد . فلا يكون صادقا ، لان مفهوم الصدق مطابقة

---

(١) سقطت من ك

الخبر للخبر . والمطابقة لا تصح الا مع اثنتين ما ، وهي مفقودة ههنا .  
فيو اذن كاذب . لعدم المطابقة المذكورة . ولا يلزم من كذبه بهذا المعنى  
كونه صادقا . وانما كان يلزم ذلك . أن لو كانت الاثنتين ثابتة . مع عدم هذه  
المطابقة .

ومن تحقق الفرق بين السلب البسيط والمدول ، تحقق الفرق بيسس  
الكذابين ههنا . وأيضا فان صدق هذا الخبر هو اجتماع صدقه وكذبه . فكذبه  
هو عدم هذا الاجتماع ، فجاز ان يكون عنده كاذبا فقط ، لا لكونه صادقا فقط .  
ثم موضوع هذا الخبر ان أخذ خارجيا فهو كاذب . لعدم موضوعه . ولا  
يلزم صدقه . والا ففي العقل أفراد كثيرة من ( كلامه )<sup>(١)</sup> غير هذا ، فلا يتعين  
من كذب كلام واحد منها صدقه .

الخامسة : هي ان نقول : المتصلة الكلية لا تصدق البتة . وحتى لو كان  
تاليها عين مقدها ، لانك اذا قلت : كلما كان أ ب ف « ج د » ، فنقول : ليس  
كذلك ، لانه كلما كان أ ب وليس ج د . ف « أ ب » ، وكلما كان أ ب وليس  
ج د . فليس ج د . ينتج من الشكل الثالث ، وقد يكون اذا كان أ ب فليس ج د .  
فلا يصدق : كلما كان أ ب ف « ج د » وكذلك اذا قلت : ليس البتة اذا كان  
أ ب ف « ج د » فانا نقول : كلما كان أ ب . و : ج د . ف « أ ب » . وكلما كان  
أ ب . و : ج د . ف « ج د » فقد يكون اذا كان أ ب ف « ج د » .

وحله : أن تالي هذه المتصلة ان كان لازما في الموجبة ، أو غير لازم في  
السالبة . على كل تقدير من التقادير مطلقا . من غير تقييد هذه التقادير بما  
يمكن اجتماعه مع المقدم فسلم أنها لا تصدق .

وان كان لزومه أو عدم لزومه على التقادير الممكنة الاجتماع مع المقدم ،  
جاز صدقها مع صدق الخبرية التي ليس كذلك . لا عرفته في نتائج المتصلات  
الافتراضية اذا كان المقدم في مقدمات القياس ممتنعا . وقد مر في الفصل  
السابقة<sup>(٢)</sup> ضوابط كثيرة . يستعان بها على حل المغالطات . والاعتماد في ذلك

(١) سقطت من ك .

(٢) السالفة .



- بعد معرفة الفوائين والتدريب باستعمالها - على القطرة السليمة .  
 ومباحث المنطق كثيرة جدا . لكنني لم ار في الزيادة على هذا القدر فائدة  
 يعتد بها . بحسب غرض هذا الكتاب . بل كثير مما ذكرته فيه من المباحث  
 المنطقية انما هو لرياضة الخاطر (فحسب) (١) . لا للحاجة اليه . في اعتبار  
 البراهين المستعملة فيه وتصحيحها . فلماذا اقتصرت على هذا القدر منه (٢) .  
 وما أوجزت الكلام في بيانه . ولم أوضحه بالامثلة . فانما ذلك منى .  
 اتكالا (٣) على فهم المغالط . أو لانه مستوفي في كتب أخرى مشهورة .

---

(١) سقطت من ك .

(٢) ك «منها» .

(٣) ١ «اتكالا» .



## الباب الثاني

فسي

الأمور العامة للمفاهيم كلها

الجديد في الحكمة



## الفصل الأول

### فسي

#### الوجود والعلم وأحكامها وإقسامها

الوجود لا يمكن تحديده ، لأنه أولى التصور ، ولا شيء أعرف منه ، حتى يعرف به<sup>(١)</sup> .

ومن رام بيانه فقد أخطأ ، فإن القائل إذا قال مثلاً : حقيقة الموجود أن يكون فاعلاً أو منفعلاً ، فقد أخذ الشيء في تعريف نفسه ، فإن الفاعل والمنفعول يؤخذ في تعريفهما الموجود ، مع زيادة إفادة واستفادة . وكذلك من عرفه بأنه هو الذي ينقسم الى حادث وقديم ، فانهما لا يعرفان الا بالموجود مأخوذاً مسح سبق عدم ، أو لا سبقه .

ومتى عرف فلا بد وأن<sup>(٢)</sup> يؤخذ في تعريفه ، وكذا في تعريف الشيئية الفاظ . ترادفهما . مثل : الذي . وما . كما يقال : هو الذي هو كذا . أو هو ما ينقسم الى كذا . والشيئية أعم من الوجود باعتبار أن المعقول الذي يمتنع أو يمكن ، لكنه معدوم . هو شيء في العقل . لأن له صورة عقلية . وليس له وجود .

وهذا الاعتبار انما يصح . اذا خصص الوجود بما في الأعيان . واما اذا أخذ أعم منه ومن الذهني ، فكما أنه شيء ، وباعتبار معقوليته هو موجود نفسي الذهن بهذا الاعتبار . وكما أنه ليس بموجود في الأعيان ليس بشيء في الأعيان والشيئية باعتبار آخر ، أعم من الوجود من وجه ( لوحة ٢٦١ ) ، وأخص

---

(١) هذا مطابق لرأي المحدثين الذين يرون أن الوجود مقابل للعدم . وهو بديهي . فلا يحتاج الى تعريف . الا من حيث انه مدلول للفظ دون آخر - د - جميل صليبا : المعجم الفلسفي ٢ : ٥٥٨ .

(٢) أدان .

من وجه : أما وجه عمومها . فلأنها تقال عليه ، وعلى الماهية المفروضة له .  
وأما وجه خصوصها . فلأن الوجود يقال على الماهية المخصصة ، وعلى اعتبار الشيئية اللاحقة بها . لأن لها وجوداً (١) ، ولو في ذهن .  
وباعتبار ثالث . هما - أعني - الشيئية والوجود لفظان مترادفان ، ينقسم  
معناها إلى : عيني وذهنى .

وإذا أطلق الوجود . ففي الغالب<sup>(٢)</sup> يراد به العيني . والوجود في الأعيان  
لا ما به يكون الشيء في الأعيان ، ولو كان الشيء في الأعيان بكونه في الأعيان .  
لتسلسل إلى غير النهاية . فما كان يصح كون الشيء في الأعيان ، فاذن الوجود  
الذي هو الكون في الأعيان ، هو الموجود به .

ولا يتبين من هذا المفهوم أنه كون في الأعيان لشيء . بل هو قد يكون  
لشيء ما ، وقد لا يكون من حيث المفهوم . والا أن يمنع من ذلك دليل منفصل .  
والوجود لا يحمل على ما تحته حمل المواطة ، بل حمل التشكيك ، فإن  
وجود الملة أقوى من وجود المعلول . وأقدم . وكذا وجود الجوهر بالنسبة إلى  
وجود المرض . ووجود المرض القار أقوى من وجود المرض الغير القار .  
والإضافي أضعف من غير الإضافي .

ولو لم يكن مفهوم الوجود مفهوماً واحداً ، لا أمكننا أن نجزم بصدقه على  
كل موجود من الموجودات . ولا أن نجزم بأنه متى كسب العدم على الشيء .  
صدق الوجود عليه . لاحتمال كذبهما مما .

وكون الوجود تصوره بديهي . وكونه مفهوماً واحداً ومقولاً بالتشكيك ،  
ليس مما يحتاج فيه إلى إقامة برهان . والذي ذكر في بيانه إنما هو تنبيه لا  
برهان . وعموميته اللازم . لا عمومية الجنس . ولا المقوم الذاتي . كيف كان .  
وإذا كان عاماً فيجب أن يكون وجوده في النفس . فإن الوجود يوجب في  
النفس وجود . إذ هو كسائر الماهيات المتصورة في ذهن .

(١) «وجود» .

(٢) «الأغلب» .

والذي في الاعيان منه هو موجود ما . وليس تميز<sup>(١)</sup> كل وجود بموضوعه فقط . كتميز<sup>(٢)</sup> الحجرة مثلا بموضوعها . وانما يتخصص كل وجود بما يجري مجرى الفصل . ثم يقترب بالموضوع .

فالجودات معان مجهولة الاسامي . يعبر عنها بوجود كذا ، ووجود كذا ، ويلزم الجميع في الذهن الوجود العام . ولو تميز أنواع الاعراض بأسمائها<sup>(٣)</sup> ورسموها .

كان نقول مثلا : الكم هو عرض كذا . والكيف هو عرض كذا ، ولو لم يكن الوجود من المحمولات العقلية الصرفة . لكان اما مجرد الماهيات التي يقال عليها ، أو غيرها .

فان كان عبارة عن مجرد ما كان بمعنى واحد يقع على العرض والجوهر ، ( وقوعه )<sup>(٤)</sup> على السواد والبياض . ولكن قولنا : الجوهر موجود جاريا مجرى قولنا : الجوهر جوهر ، والموجود موجود . وان أخذ معنى أعم من كل واحد من الماهيات : فاما أن يكون قائما بنفسه . أو حاصلًا في تلك الماهيات . فان تمام بنفسه فلا يوصف به الجوهر مثلا . إذ نسبتة اليه . والى غيره سواء . وان كان في الجوهر فهو حاصل له . والحصول هو الوجود .

فالوجود اذا كان حاصلًا فهو موجود . فان أخذ كونه موجودا . أنه عبارة عن نفس الوجود . لم يكن محمولا بمعنى واحد . إذ معناه في الأشياء أنه شيء له الوجود ، وفي نفس الوجود أنه هو الوجود .

وأياها فان الوجود اذا كان في الاعيان . وليس بجوهر ، فهو عرض . فلا يحصل قبل محله قبلية بالذات ، وذلك ظاهر . ولا معه بالذات ، فيلزم ألا يحصل محله بالوجود . ولا بعده بمدية بالذات أيضا ، والا لكان محله موجودا . قبل أن

---

(١) «تميز» .

(٢) «كتميز» .

(٣) «باسمائها» .

(٤) سقطت من كـ .

كان موجودا ، هذا خلف • ثم يلزم من كونه في الاعميان مع عدم قيامه بذاته ، ان يكون العرض اعم منه من وجه • فلا يكون اعم الأشياء مطلقا •

وايضا فالماهية اذا كانت ممدومة فوجودها ، ليس بموجود • فاذا عقلنا الوجود ، وحكمنا بأنه ليس بموجود فمفهوم الوجود غير مفهوم وجود الوجود • فاذا جعلت الماهية بعد عدمها ، فقد وجد وجودها ، فللوجود وجود •

ويسود الكلام الى غير النهاية على كون كل وجود هو في الاعميان ، فليس للماهية المعنوية وجود منظم اليها ، بحيث تكون الماهية ووجودها شيئين فسي الخارج • وهذه الماهية المعنوية نفسها من الفاعل • لا أنه ينضم اليها أمر من الفاعل هو الوجود •

فالوجود والشيء تبين أنهما من المقولات الثواني المستندة الى المقولات الأولى ، فليس في الموجودات موجود هو وجود أو شيء ، بل الموجود اما انسان أو ملك أو غيرهما •

ثم يلزم مقولية ذلك أن يكون موجودا أو شيئا • وقد يقال الوجود على النسب الى الأشياء ، كما يقال الشيء موجود : في البيت . وفي السوق ، وفي الزهن ، وفي العين ، وفي ( لوحة ٢٦٢ ) الزمان . وفي المكان •

فلغة « الوجود » ، مع لفظة « في » في الكل بمعنى واحد • وتطلق بإزاء الروابط ، فيقال : زيد يوجد كاتبا • وقد يقال على الحقيقة والذات ، كما يقال : ذات الشيء • وحقيقته ، ووجوده ، وعينه ، ونفسه •

فتوجد اعتبارات عقلية ، وتنضاف الى الماهيات الخارجة • والموجود ينقسم الى ما هو موجود لذاته وبذاته . وذلك هو الموجود الذي لا يقوم ( بغيره ) (١) ، ولا سبب له •

وهو الواجب لذاته ، والى ما هو موجود لذاته ، لا بذاته ، وهو الذي يقوم بذاته ، وله سبب يوجبه ، وهذا هو الجوهر . والى ما هو موجود لا لذاته ، ولا بذاته . وهو العرض . فانه من حيث أن لوجوده سببا ليس بموجود بذاته ، بل بسببه •

---

(١) سقطت من ك •



ومن حيث ان وجوده لا هو فيه ليس وجوده لذاته ، بل لغيره . والموجود بذاته لا لذاته ، وان كانت القسمة العقلية محتملة له ، فهو غير ممكن ، لاحتياجه الى ما يحل فيه .

وقد ينقسم الموجود ايضا الى : ما هو بالذات ، والى ما هو بالعرض . اما الموجود بالذات ، فكل ماله حصول في الأعيان مستقل : جوهرًا كان ، أو عرضًا . فان وجود العرض ليس هو بعينه وجود محله ، اذ قد يوجد المحل بدون عرض بعينه ، ثم يوجد ذلك العرض فيه كجسم لم يكن أسود ، ثم صار أسود . واما الموجود بالعرض فكالسديميات : كالسكون ، والميز ، والاعتبارات التي لا تتحقق في الأعيان . ويقال انها موجودة في الأعيان بالعرض .

ويقال للنهي : انه موجود في الكتابة . وموجود في اللفظ ، وهما مجازان ، من حيث ان الكتابة في الأغلب تدل على اللفظ ، واللفظ يدل على الوجود النهي الدال على الوجود المعيني .

وهما يدل على الوجود النهي . بعد ما سبق من حال الشيثية والوجود ، أنا نتصور أشياء : اما متمتعة الوجود ، كاجتماع الضدين ، أو غير موجودة فسي الأعيان . كالقمر المنخسف دائما ، والانسان الكاتب دائما ، وكجيل من ياقوت ، وبهر من زئبق . ونميز بين هذه التصورات ، وكل مميز ثابت ، واذ ليس في الخارج فهو في النهن .

فان ادعى فما لم يتحقق وجوده من الممكنات في العقل ان له وجودا غائبا عنا ، فالمتمتع لا سبيل الى دعوى ذلك فيها<sup>(١)</sup> . واجتماع الضدين في النهن ليس متمتعا . انما المتمتع اجتماعهما في الخارج .

فليس بين الحرارة النهنية والبرودة النهنية تضاد ، بل التضاد بين الحرارة والبرودة الخارجيتين ، وكذا امثالهما . وحصول السخونة والبرودة مثلا ، لا يلزم منه أن يكون النهن متسخنا متبردا ، فانه غير قابل لذلك ولا مثاله ، بل المتسخن ما اتصف بالسخونة في الخارج . وسنبين لك في الكلام في الادراك

---

(١) « منها » .

ما المراد بمصطلح الشيء في الذهن ، وللإعدام تعدد وتميز في الذهن .  
 فإن عدم العلة يوجب عدم المعلول . وعدم المعلول لا يوجب عدم العلة .  
 وكذا الشرط والشروط . والمعلوم المطلق . والموجود في الذهن . فانه لا يصدق  
 الشيء اما عدم مطلق او موجود في الذهن . بل يصدق الشيء اما عدم مطلق او  
 لا عدم مطلق . ويطلق الشيء اما موجود في الذهن او لا موجود في الذهن .

فمفهوم عدم المطلق يتمثل في الذهن . وهوير صورة شخصية يعرض  
 لتلك الصورة وجود ذهني مشخص . ورفع الاثبات الخارجي اثبات ذهني منسوب  
 الى لا اثبات خارجي . وكونه في الذهن متصورا او متميزا عن غيره ، ومتعيناً<sup>(١)</sup>  
 في نفسه ، وثابتا في الذهن . لا يتأني كون ما هو منسوب اليه ليس ثابتا فسي  
 الخارج ، فلا يحكم على ما ليس بثابت في الخارج . انه غير متصور مطلقا . بل  
 يحكم عليه بأنه متصور من حيث انه ليس بثابت في الخارج غير متصور . لا من  
 حيث هذا الوصف .

ورفع النبوت الشامل للخارجي والذهني بتصور ما . ليسس بثابت ، ولا  
 متصور أصلا ، فيصح الحكم عليه . من حيث هو ذلك المتصور . ولا يصح من  
 حيث ما هو ذلك المتصور . ولا يصح من حيث هو ليس بثابت ، ولا يكون تناقضا  
 لاختلاف الموضوعين .

ولذا قلنا الموجود اما ثابت في الذهن . او غير ثابت فيه ، فاللاوجود قسم  
 الموجود ، من حيث انه معدوم . وقسم من الثابت في الذهن والامتيار ، لا يستدعى  
 أن يكون للمتمايزين هويتان . فان الهوية واللاموية ممتازان . وليس لالهوية  
 هوية . ولو فرضنا لها هوية . كانت لذلك الاعتبار داخلية في قسم الهوية .  
 وباعتبار ما فرض أنها لا هوية قسيمة الهوية . والمسلوب عنه الوجود هو الموصوف  
 فقط ؛ لا باعتبار كونه موصوفا بهذه الصفة ( لوحة ٢٦٣ ) ، او غيرها . وان  
 كانت بحيث يلزمه ذلك .

(١) «متيناه» .

ويشترط مطابقة الفهم الخارج في الحكم على الأمور الخارجية بأشياء خارجية ، ولا يشترط ذلك في المقولات . وفي الأحكام الفنية على الأمور الذهنية .

والمعذور لا يعاد بعينه . أي مع جميع عوارضه المشخصة له ، فإن يبين المعاد والمستأنف وجوده فرقا . فالسود الحاصل في محل بعد سواد . يطل عنه قبل ذلك . والسواد المعاد قبلا . اشترطا في السوادية . وفي تخلل عدم بينهما . ولا بد من فارق . وليس هو المحل . ولا السوادية ، ولا أمرا مغايرا لكون المعاد . كان مشارا اليه . بأنه له وجود .

والمستأنف لا يشار اليه بهذا . وليس هذه الإشارة سوادا ما متعينا في نفسه . كان موجودا . فإن المستأنف كذلك . ولا أن سوادا يشابهه . أو يلاقيه السواد الذهني . كان موجودا .

فإن المستأنف هذه حاله . بل لأن المفروض كونه معادا كانت له هوية . فورد عليها الوجود . ولا لا افتراق<sup>١١</sup> بين الصورتين .

فإن جاز إعادة المعذور لكان كل مستأنف معادا . أو كان الشيء في حال عدمه هويته موجودة . والتالي بقسميه باطل . فالمقدم مثله . وأيضا فإن من الفارق بين عرضين متماثلين . هو الزمان أو المحل . فإذا اتحد المحل فالفارق هو الزمان . والزمان لا يتصور اعادته . فالمشخص بذلك الزمان لا يعاد . بل الذي فرض كونه عائدا هو غيره .

وإنما حكمنا بامتناع عود الزمان . لأنه لو أعيد لكان له في حالة العود ثبوت . وقبله ثبوت . فإن كان معنى كونه ثابتا . هو ما هيته وذاته . وما هيته وذاته الآن ثابتة . فكونه قبل الآن ثابتا . هو كونه الآن ثابتا . فما انعدم وأعيد . وهو خلاف الفرض . وإن كان معنى ذلك غير هذا . وهو كونه ثابتا فيما قبل . فالتبعية نفسها ما عادت . فلم يكن الزمان هو المعاد . بل غيره . وقد يحصل من هذا أنه لو أعيد الزمان . لا كان زمانا . بهذا خلف .

---

( ١ ) لا افتراق .

وقولك للشيء انه يجوز بعد عدمه وجوده ، ان كان اشارة الى ما في الذهن فهو مستحيل الوقوع في الأعيان بعينه . أو الى ما يماثل ما في الذهن بوجه ما ، فلا يلزم أن يكون هو المفهوم الذي فيه الكلام . بل تماثله أشياء كثيرة ، أو الى نفس ذلك ، وهو حالة العدم ، فتستحيل الاشارة اليه . فنفس القول ممتنع الصحة ، والاشارة باطللة . ثم الشيء بعد عدمه نفي محض ، واعادته تكون بوجوده مينة الذي هو المبتدأ بعينه في الحقيقة . وتحلل النفي بعد الشيء الواحد غير معقول . ومما يتبين به هذا المطلوب أيضا أنه ما زال عنه الوجود ، فالوجود الثاني اما أن يكون نفس الوجود الأول . أو غيره . فان كان نفسه فلا يكون وجودا ثابتا ، فلا يكون للماد معادا .

وان كان غيره ، فان لم يحصل لادة ، اذ كل حادث ، كما متعلم يتقدمه مادة استعداد وجوده الثاني . كان اختصاصه به دون الأول ، تخصيصا بلا مخصص . وان حصل لادته ذلك فقد عرض للمعاد عارض لم يكن حاصلا للأول ، فلا يكون معادا بجميع عوارضه . ونحن فلا نعني باعادته بعينه الا ذلك .

وليس استمرار الشيء وبقاؤه . هو وجودات متعاقبة يلزم ( فيها ) ( ١ ) مثل ذلك ، بل هو وجود واحد من زمان واحد متصل . أو معه ، أن لم يكن وجوده زمانيا .

## الفصل الثاني

### في

#### المهية وتنسجها وما تنقسم اليه

لكل شيء حقيقة هو بها هو<sup>(١)</sup> . وهي مغايرة لجميع ما عداها ، لازما كان ، أو مفارقا .

ومثال ذلك الانسانية . فانها من حيث هي انسانية ، لا تدخل في مفهومات<sup>(٢)</sup> الوجود والعدم . والوحدة والكثره والعموم والخصوص . الى غير ذلك من الاعتبارات . فانه لو دخل الوجود الخارجي في مفهومها مثلا ، لا كانت الانسانية الموجودة في الذهن فقط انسانية . ولو دخل العدم فيه . لا كانت الانسانية الموجودة انسانية . ولو دخل العموم فيه لا زيد انسانا .

وعلى هذا قياس بواقى ما يفايرها . بل الانسانية من حيث هي انسانية ليست الا الانسانية فقط . فاذا انضم اليها الوجود صارت موجودة . أو العدم في الاعتبار الذهني صارت معدومة . وهكذا حال : الوحدة والكثره . والكلية والجزئية . وغير ذلك . فلا يصدق عليها أحد هذه الأشياء الا بأمر زائد عليها . وأما كونها انسانية فيذاتها . ولهذا لا يصح أن يقال : السواد مثلا أسود . بل سواد . ولا الوجود موجود . بمعنى أنه ذو وجود . بل على معنى أنه موجود . لأن السواد ليست سوادية بأمر زائد . وكذا وجودية الوجود .

ويقال للماهية من حيث هي الماهية لا يشترط شيء ، وللماهية المجردة عن

---

( ١ ) الماهية لفظ منسوب الى «ماء والأصل «المائية» قلبت الهمزة ها . لئلا يشتبه بالمصدر الماخوذ من لفظ ما . والاطهر أنه نسبة الى «ما هو» . وقد تكون الماهية مرادفة للحقيقة والذات - د . جميل صليبا : المعجم الفلسفي ٢ : ٣١٤ .

( ٢ ) «مفهوما» .

جميع اللواحق الماهية بشرط لا شيء .  
فالانسانية بالاعتبار الأول موجودة في الأعيان . لأن هذا الانسان موجود .  
والانسانية ذاتية مقومة لهذه الانسانية ( لوحة ٢٦٤ ) . فتكون موجودة ايضا .  
وأما الانسانية بالاعتبار الثاني . وهو لا شيء . لا وجود لها في الأعيان . ولا في  
الأذهان . لأن كل واحد من الوجودين : الذهني والخارجي . لاحق من اللواحق .  
وقد فرضت مجردة عن جميعها . لكن المجردة عن اللواحق الخارجية فقط هي  
موجودة في الذهن . وتشارك الانسانية المكتنفة باللواحق الخارجية . في مفهوم  
الانسانية .

وليست الانسانية الخارجية واحدة بمعنىها موجودة في كثيرين . والا لكان  
الواحد المعين في الحالة الواحدة تصدق عليه الأشياء المتضادة . كالابيض والأسود  
والعالم والجاهل . بل انسانية زيد غير انسانية خالد . ويشتركان في مفهوم  
الانسانية .

والمشترك هو الكلبي الطبيعي . والصورة الذهنية مثال متساوي النسبة الى  
جزئياتها الخارجية . مطابق لكل واحد منها . وبهذا الاعتبار سميت كلية .  
وأما في الخارج فهي مبروزة للتشخص أبدا . فلا تطابق كل واحد من  
جزئياتها . فلا تعرض لها الكلية . فالكلبي العقلي والمنطقي لا وجود لهما فسي  
الأعيان . ولا يلزم من كون الانسانية لا تقتضي الوحدة . أنها تقتضي اللوحدة .  
وهي الكثرة . فان تقيض اقتضاء الوحدة . هو لا اقتضاء الوحدة لا اقتضاء  
اللوحدة .

ويتبين أن تعلم أن الطبيعة التي هي في الذهن . لها ايضا هوية . اذ هي من  
الموجودات . ولها تخصص بالمرور : كحصولها في الذهن . وعدم الإشارة اليها .  
وكونها لا تقبل الانقسام . ولا وضع لها . وليست كليتها باعتبار مطابقتها  
لكثيرين فقط . والا لكانت الجزئيات كلها المطابقة بعضها بعضا . ولا كونها مع ذلك  
غير متخصصة . فانا قد بينا تخصصها بعدة اشياء . بل بأنها ذات مثالية .  
ليست متعصلة في الوجود . لتكون ماهية بنفسها أصلية . بل هي مثال . ولا كل

مثال . بل مثال ادراكي . لا وقع . أو سيقع .  
فمن حيث انها مثال ادراكي لأمر خارجي . أو لا هو بصدد الوجوب من كسل  
الوجوب . أو من وجه واحد . وتصبح مطابقتها الكثرة ، وتسمى كلية ، وذاتها  
انها حصلت للمثالية ولطابقة كثرة .  
وأما المخارجي فليست ذاته مثالا لشيء آخر ، وليس من شرط مثال الشيء  
أن يكون مائلا له من جميع وجوهه .  
ومن الكل ما يتقدم على جزئياته الواقعة في الأعيان . كما اذا تصورنا صورة ،  
ثم أوجدنا في الخارج صورةا على مثالها . ويسمى ذلك ما قبل الكثرة .  
ومنه ما يتأخر عنها . كالصورة المستفادة من الجزئيات الخارجية . ويسمى  
ما بعد الكثرة . فانك اذا رأيت زيدا . حصل منه في ذهنك معنى الصورة  
الانسانية المبرأة عن اللواحق . واذا أبصرت بعد ذلك خالدا . والصورة باقية في  
ذهنك . لم تقع منه صورة أخرى .  
ومثاله قابل رسم<sup>١١</sup> من طوابع جسمية متماثلة . تقبل رسما من الأول .  
ولا تختلف بمرور أشباهه عليه . ولا تتكرر الطبيعة الكلية في الأعيان . الا بتميز  
مثلا : لا يصح أن يكون سوادان الا بسبب جسمين تكثرأ بهما . أو بسبب  
حالين . فانه ان كان لانه أسود . يقتضي أن يكون كثيرا . كان كل واحد منها  
يقتضي ما تقتضيه طبيعة السواد .  
واذا كان كل واحد من السوادين مثل الآخر لا يخالفه في شيء البتة فهو .  
وأيضا . فان كان كونه سوادا يقتضي أن يكون هذا السواد . وكان من شرطه  
أن يكون اياه . وجب الا يكون سوادا غيره . فاذن كثرته وكثرة كل ما يتكرر به  
اشخاصه . تكون بسبب . فكل ما لا سبب له . لا يصح التكرر على طبيعته  
الكلية . لأنها لو تكررت لكان لوجود تلك الكثرة سبب .  
وفرض الا سبب لها . هذا خلف . ثم اذا أشير الى عدد من نوع تلك الطبيعة  
اشارة : حسية أو وهمية أو عقلية . فالأشير يشمر بانه غير الآخر . فقد عرفت

---

( ١ ) في الأصل «رشم» .

فيه شيئا . يعرفه به . ويميزه عن غيره . وذلك زائد على الماهية المشتركة .  
ثم المشتركان في أمر واحد . وأحدهما من حيث الاثنية مفترقان . وما به  
الافتراق غير ما به الاشتراك .

والمشترك ان كان جنسا ، فالافتراق بالفصل . وان كان نوعا فبالعرض الغير  
اللازم . اذ لو كان لازما للماهية ، لما اختلفت به اشخاصه . وان كان عرضيا  
فبنفس الماهية .

ومن الميزات الامة والانقصية ، كالمقدار التام والناقص . اذ لا يزيد أحدهما  
على الآخر . الا بنفس المقدارية . ولا يكون هذا تقسما رابعا ، الا اذا لم يجمع  
ما يكون من جوهر . ما يخصه داخلا في جملة الفصول . ويجب ان تعلم ان  
المميز غير المخصص . وليس منع الشركة في الماهيات العينية بسبب المميز ، بل  
ببهراتها العينية . وامتيازها بمخصصاتها .

وتشخص الشيء انما هو في نفسه . وتميزه لا هو بالقياس الى المشاركات ،  
في معنى عام . بحيث لو كان شيء عديم المشاركة . لا احتاج الى مميز زائد . مع  
انه متشخص . ويجوز امتياز كل واحد من الشئيين بصاحبه . ولا يلزم من ذلك  
حور ، اذ كل واحد يمتاز بذات الآخر . لا بامتيازه ( لوحة ٢٦٥ ) .

وهذا ، كما ان بنوة الابن موقوفة على ذات الاب . وأبوة الاب موقوفة على  
ذات الابن ، وما لزم الدور . واذا قلت ذات الشيء ، أو حقيقته ، أو ماهيته .  
فمفهوماته منه . لا من حيث انها هي انسان . أو فرس . أو غير ذلك . فهسي  
اعتبارات ذهنية . ومن ثواني المقولات والطبيعة العامة . التي لا وجود لها في  
الاعيان . لا يقال فيها . كما يقال للتي لها وجود في الاعيان . من انها ان وجب  
تخصصها بأحد الجزئيات . فلا يوجد لغيره . وان أمكن أن فيلحق به لعة .

وهذا كالمعد المتخصص بأنواعه . لا يمكن أن يقال ان اقتضى التخصيص  
بأحدهما ، كالاربعة لا توجد للثلاثة . وان لم يقتض ذلك . فلهو للثلاثة جملة .  
وذلك لان المعد - كما ستعلم - من الامور التي لا توجد في الاعيان . من حيث  
هي عديدة . فلا يكون لحوقها واجبا . أو ممكنا . من حيث هي في الوجود العيني .



وكذا إمكان الوجود اللازم للجوهر والعرض . وسائر الاعتبارات الفعائية ،  
والمادية . ان لم تكن ملتزمة من أمور متخالفة بالحقيقة ، بل قيل لها : البسيطة .  
والا فهي المركبة .

ولا بد من وجود البسائط . والا لم توجد المركبات . وأجزاء المركبة لا يمكن  
أن يكون كل واحد منها محتاجا الى الآخر في الحثية . التي احتاج اليه فيها ، لانه  
دور . ولا أن يكون كل واحد منها غنيا عن الآخر . والا لما حصل منهما ماهية  
مركبة ، كما لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع الى جنبه ماهية واحدة  
مركبة منهما ، بل لابد . وان يكون بعضها محتاجا الى الآخر . من غير احتياج  
الآخر اليه . كالهينة الاجتماعية لأجزاء العشرة . وأدوية المسجون . أو مع احتياجه  
اليه ، لا من الجهة التي كان بها ذلك محتاجا الى هذا ، كالمادة والصورة للجسم .  
وتركيب الماهية قد يكون اعتباريا ، كالحيوان الأبيض . وقد يكون حقيقيا .  
ولا يخلو اما أن تكون بعض أجزائها اعم من الآخر ، وتسمى متداخلة ، أو  
لا تكون . وتسمى متباينة . والجزء من المتداخلة . ان كان تمام المشترك بينهما  
وبين نوع آخر . فهو الجنس . والا فهو الفصل .

والمشتركان في شيء من الذاتيات . اذا اختلفا<sup>(١)</sup> في شيء من اللوازم لزم  
تركيبهما من الجنس والفصل . لأن الذي اختص بأحدهما ، لا يستند الى  
المشترك ، والا لزم اشتراكهما فيه . فهو مستند الى غير المشترك ، وهو فصل .

وتقييد الكلّي العقلي ، بالكلّي العقلي . لا يوجب الجزئية . فان الانسان  
الكلّي في العقل اذا قيد بأنه ابن فلان ، الذي صناعته كذا . وهو أسود طويل ، الى  
غير ذلك من القيود الكلية . ولو بلغت مهما<sup>(٢)</sup> بلغت ، فانه لا يحصل منها في  
العقل الانساني كلي متصف بتلك الصفات الكلية ، ولا يصير مانعا من الحركة ،  
وأجزاء الماهية قد تكون متميزة في الخارج كالنفس والبدن اللذين هما جزءا<sup>(٣)</sup>

---

( ١ ) اختلفتا

( ٢ ) أهيه ما .

( ٣ ) جزء

الانسان . وقد لا يكون تمييزها الا في الذعر فقط . كالسواد المركب من جنس .  
هو اللون . وفصل هو الذي باعتباره يكون جامعا للبصر مثلا .  
فانه لو تميز احدهما عن الآخر في الاغنيان . فان كان كل واحد منهما محسوسا  
كان احسانا بالسواد احسانا بمحسوسين .  
وان كان احدهما محسوسا فقط . كان الجزء هو الكس . وان كان كل واحد  
منهما غير محسوس فمعد اجتماعهما ان لم تحصل هيئة محسوسة . لم يكن  
السواد محسوسا .

وان حصلت كانت خارجة عنهما . لا محالة . فلا يكون التركيب في نفس  
السواد . لانا لانتمي بالسواد سوى تلك الهيئة . وهما فغير مقومين لها . وايضا  
اللوية ان كان لها وجود مستقل . فهي هيئة . اما في السواد فيوجد السواد لا  
بها . او في محله . فالسواد عرضان : لون وفصله . لا واحد . فجمله لونا هو  
بمعينه جملة سوادا<sup>(١)</sup> .

واعبر في هذا ايضا بمتل البعد الذي هو ذراع مثلا . فليس في الخارج شيان :  
احدهما مثلث بعد . والآخر كونه ذراعا . ولو كان للبعدية وجود . ولخصوصية  
كونه ذراعا وجود آخر . جاز لحوق أي خصوصية اتفقت بها . اذ ليس كل واحد  
منها بمعينه للبعدية .

والجنس - كالحوان - غير متحصل الوجود بنفسه . بل هو مبهم متحصل  
بالفعل . فمتصل بان يقال على اشياء مختلفة الحقائق . ويصير هو بمعينه احد تلك  
الاشياء . وذلك هو الحيوان لا بشرط ان يكون وحده . بل مع تجويز ان يقارنه  
غيره . ولا يقارنه . فيكون ممنا مقولا على المجموع . حال المقارنة . ولا وجود له  
الا في العقل . ويخالفه الحيوان . بشرط ان يكون وحده . فانه يزيد عليه كلما  
يقارنه . ولا يقال على المجموع منهما اذ هو جزء منه تتقدم عليه . والجزء  
لا يحمل على الكل ، فلا يكون جنسا .

والحيوان الذي هو الجنس . وجود الانسان باعتبار الخارج متقدم عليه . لان

( ١ ) لا سوادا .

الإنسان ما لم يوجد لم يعقل ( لوحة ٢٦٦ ) له شيء يعمه وغيره ، وإن كان وجوده في العقل هو المتقدم بالطبع . وحمل الجنس والفصل على النوع ، وكونهما من مقوماته القهنية . لا يدل على تركيبه في الخارج . فإن ما في الفن لا يجب أن يكون مطابقا . لا في العين . إلا إذا كان حكما على الأمور الخارجية ، بأشياء خارجية . وليس كلما يحمل على الشيء يحمل لأجل مطابقته الصورة العينية ، فإن الجزئية تحمل على زيد . وكذا الحقيقة من حيث هي حقيقة ، وليس ستا بصورتين لذاته ولا<sup>(١)</sup> لصفة من صفاته ، بل هما صفتاه اللتان لا توجدان فسي غير الفن .

وكذا حال الجنس والفصل . ومعنى كونهما جزئي الماهية هو كونهما جزئي حدها . ولهذا يحملان على المحدود . ولا يحملان على الحد ، إذ الجزء الحقيقي شيء . لا يحمل على ذلك الشيء .

---

(١) لا .



## الفصل الثالث

### في

#### الوحدة والكثرة ولواحقهما

معنى الوحدة : هو تعقل العقل لمدى انقسام الهوية . وهذا المعنى تعموره  
بدیهي . وهي مفهوم زائد ذهني لا وجود له في الأعيان . والا لكانت شيئا واحدا  
من الأشياء ، فلها وحدة أيضا . إذ يقال : وحدة واحدة . ووحدات كثيرة .  
وإذا أخذت الماهية ووحدها شيئان ، فهما اثنان ، فيكون للماهية دون الوحدة  
وحدة ، وللوحدة أخرى - ويسود الكلام - فتجميع صفات موجودة معا ، مترتبة ،  
وهو - كما ستعلم - محال . وإذا كانت الوحدة كذا ، فالكثرة أيضا لا تكون الا  
ذهنية فقط . لأنها لا يحصل الا منها . وأيضا فان الأربعة مثلا ، اذا كانت عرضا  
موجودا قائما بالإنسان . فاما ان يكون في كل واحد من الاشخاص الأربعة تامة ،  
وليس كذا ، أو في كل واحد شيء من الأربعة ، وليس الا الوحدة ، أو ليس في  
كل واحد الأربعة . ولا شيء منهما بمجموع الأربعة ، على التقديرين لا محل له  
سوى العقل . وظاهر أن العقل اذا جمع واحدا في الشسرقة الى واحد في الغرب ،  
لاحظ الاثنيتية .

وإذا رأى جماعة كثيرة أخذ منهم ثلاثة وأربعة وخمسة ، بحسب ما يقع النظر  
اليه وفيه بالاجتماع ويأخذ أيضا عشرة عشرات ، ومائة مئات ، ونحو ذلك .  
ومعنى قيل الواحد على كثيرين . كانت جهة وحدته ، غير جهة كثرته فاما ان  
تكون تلك الوحدة . مقومة لتلك الكثرة . أو لا تكون ، فان لم تكن . فاما ان  
تكون من عوارضها أو ليس .

فالتى ليست من عوارضها ، هي كما يقال : حال النفس عند البدن ، كحال  
الملك عند المدنية . والتي من عوارضها ، فاما محمولات لموضوع واحد شخصي ،

كالإنسان هو الكاتب ، في كونه زيدا ، أو نوعي كالكاتب هو الضاحك ، في كونه انسانا ، وأما موضوعات لمحمول واحد ، كالثلج هو القطن ، في كونه أبيض .

وإن كانت مقومة للكثرة ، فإن قيلت في جواب ما هو فإن اختلفت في شيء من الذاتيات فهي الواحد بالجنس ، والا فهي الواحد بالنوع .

وإن قيلت في جواب أي شيء هو في ذاته ، فهو الواحد بالفصل . والشمركة في الفصل هي الشمركة في النوع ، لكن الاعتبار مختلف . ومتى لم يقل (١) الواحد على كثيرين . فإن كان غير قابل للقسمة ، ولم يكن له مفهوم وراء أنه غير منقسم فهو الوحدة .

وإن كان له مفهوم غيره . فإن كان له وضع فهو النقطة ، والا فهو الواحد للطلق . وإن كان قابلا للقسمة ، فإن لم ينقسم بالفصل فهو الواحد بالاتصال . وإن انقسم فإن لم تكن أجزاؤه متميزة بالتشخيص . فهو المركب الحقيقي ، والا فهو الواحد بالاجماع . ووحده إما طبيعية ، كالبدن ، أو صناعية كالسريزر ، الواحد ، أو وضعية . كالدرهم الواحد .

ويسمى الاتحاد في الجنس مجانسة . وفي النوع مشاكلة ، وفي الكم مساواة ، وفي الكيف مشابهة ، وفي الوضع مطابقة . وفي الإضافة مناسبة ، وفي اتحاد وضع الأجزاء موازنة .

وكل شيئين هما وحدة من وجه ، فإنه يقال لهما هو هو ، لا بمعنى اتحاد الاثنين ، فإن ذلك محال ، لأنها عند الاتحاد إن بقيا فهما اثنان ، لا واحد ، وإن بقى أحدهما . أو لم يبق ولا واحد منهما ، فليس ذلك اتحادا ، لأن المعلوم لا يتحد بالموجود ، ولا بالمعدم .

والواحد مقول على ما تحته بالتشكيك ، لأن الواحد من كل وجه ، وهو الحقيقي الذي لا ينقسم بوجه من الوجوه ، لا إلى الأجزاء الكمية ولا (٢) الحدية ، ولا انقسام الكلي إلى جزئياته ، هو أولى من الواحد الذي هو واحد من وجهه كثير من آخر . والواحد يسمى بالغيرية .

(١) أ يقال .

(٢) أ . الإله .

وهي تنقسم الى ماثلة والى متخالفة . وللتلآن هما التشاكران في حقيقة واحدة ، من حيث هما كذلك .

فالانسان والفرس مختلفان ، وجسميتاهما متماثلتان . والطبيعة الجنسية اذا اختلفت اعدادها ، مع قطع النظر عما اختلفت به من الفصول ، فهي نوعية ، وكذا الفصول ، فالمثلان هما المشتركان في نوع واحد ، ولا يشترط في ذلك تشاكرهما<sup>(١)</sup> في جميع الصفات ، والا كانا شيئا واحدا ، لا شيئين .

وللتقابلان هما الأمران المتصوران اللذان لا يصدقان على شيء واحد ، فسي حالة واحدة ، من جهة واحدة . واجتزأ بالآخر عن مثل التقابل بين الأب والابن . فانه اذا لم يشترط اتحاد الجهة ، جاز أن يكون الواحد أبا باعتبار ، وابنا بآخر . وكل أمرين كذلك . ان كانا وجوديين . فان كانت ماهية احدهما معقولة<sup>(٢)</sup> بالقياس الى الآخر فهما المضالان ، كالأبوة والبنوة ، والا فهما الضدان كالسواد والبياض .

وان كان احدهما وجوديا والآخر عدمية . فاما ان ينظر الى عدم الوجود بشرط عدم وجود موضوع مستمد لقبول ذلك الايجاب ، بحسب شخصه او نوعه او جنسه القريب او<sup>(٣)</sup> البعيد . وهو عدم الملكة ، كالجمي والبصر .

واما الا ينظر اليهما بذلك الفرم ، وهو الايجاب والسلب ، كالفرسية والافروسية ، وكزيد انسان ، زيد ليس بانسان . وهما لا يجتمعان على الصديق ولا الكذب . وسائر للتقابلات جاز ان تكذب ( مما )<sup>(٤)</sup> .

اما المضالان فكزيد أبو خالد ، وابن خالد ، اذا لم يكن كذلك . واما الضدان فلأنهما يكذبان عند عدم وجوده ، اذا لم يتصف باحدهما . واما الملكة وعدمه ، فعند عدم موضوعهما والمقابل . من حيث هو مقابل يصدق عليه أنه مضاد .

---

( ١ ) كـ مشاركتهما .

( ٢ ) أمقولة .

( ٣ ) كـ دوء .

( ٤ ) سقطت من كـ .

والمقابل أهم من المقابل ، من حيث هو مقابل<sup>(١)</sup> ، لأنه يصدق عليه ، وعلى كل ما عرض له ، أنه مقابل . فلا يلزم أن يكون التضاييف أهم من التفاعل . ولا مانع أن يكون الخاص عارضا لا له طبيعة العام . عند اعتبار شرط يصير به المسم أخص .

ولا يخلو شيء عن عروض الاضافة له . اما بحسب تقابل ، او تضاد . او نسبة الى محل ، او مماثلة او غير ذلك .

ومن خاصية تقابل التضاييف : اللزوم والإنكاس ، وتقابل السلب والايجاب . هو أقوى من سائر التقابلات ، ولا يخرج عنه شيء .

الا ترى أن ما ليس بخير منه عقد أنه بخير ومنه عقد أنه شر وعقد أنه ليس بخير ، لا ينافي عقد أنه شر . ولا عقد أنه ليس بشر ، لأنه قد يصدق مع كل واحد منهما . فالمتافي له عقد أنه بخير . والمتافاة متحققة من الجالبيين ، فعقد أنه خير . لا ينافي الا عقد أنه ليس بخير لا عقد أنه شر ، الذي هو ضده . وأيضا فللخير أنه خير . وهو أمر ذاتي له ، وأنه ليس بشر ، وهو عرضي له . فاعتقاد أنه ليس بخير يرفع اعتقاد كونه خيرا . وهو الذاتي .

واعتماد أنه شر يرفع اعتقاد أنه ليس بشر . وهو العرضي . ورافع الذاتي أقوى معاندة من رافع العرضي . وأيضا فان الشر لولا أنه ليس بخير ، لا كان اعتقاده رافعا كونه خيرا<sup>(٢)</sup> . ولو كان بدل الشر شيء آخر ، مما ليس بخير ، لكان مع ذلك يمتنع اعتقاد أنه خير . وليس بخير .

وكل<sup>(٣)</sup> هذا يدل على أن التنافي بالذات ، ليس الا بين السلب والايجاب ، والواحد لا يقابل الكثير . والا لكان التقابل بينهما على أحد الوجوه الأربعة . لكنه ليس بالمعم والملكة . ولا السلب والايجاب ، لكون أحدهما مقوما للآخر . وليس الوجود والمعم والايجاب والسلب كذلك . ولا بالتضاييف ، لأن الواحد مقدم على

(١) في «المقابل» .

(٢) ١ «خير» .

(٣) أ «فكل» .



الكثير . والمتضايقان<sup>(١)</sup> لا يتقدم أحدهما على الآخر ، ولا بالتضاد ، لانهما لا يتواردان على موضوع واحد .

ومن الواحد ما هو تام . وهو الذي لا امكان للزيادة فيه . كخط الدائرة . ومنه ما هو ناقص ، وهو الذي يمكن ذلك فيه . كالخط المستقيم .  
وقد يطلق الواحد التام على ما لا يفصل من نوعه ما يصح ان يكون شخصا آخر ، فيكون نوعه في شخصه .

والناقص ما لا يكون كذا ، فالدائرة من قسم الناقص على هذا الاعتبار .  
وقد يطلق الضدان على معنى آخر غير ما سبق ، وهو انهما موجودان في غاية التخالف ، بحسب جنس قريب . يصح منهما ان يتماقبا على موضوع ، او يرتقا عنسه .

لما مثل السواد والحمرة على هذا الاصطلاح ، ليسا بضدين ، اذ ليس بينهما غاية الاختلاف . وأما البياض والسواد فهما ضدان بالعنيين .  
والضد بالمعنى الأخير أخص من الضد بالمعنى الأول، والضدان بالمعنى الأخير ، اما ان يكون أحدهما بعينه لازما للموضوع مثل البياض للثلج ، واما الا يكون كذلك ولا يخلو اما ان يستنتج خلو المحل عنهما . مثل : الصحة والمرض ، واما الا يكون<sup>(٢)</sup> ذلك .

وهو منقسم الى ما يكون موضوعا بالوسط . سواء عبر عنه باسم محصل ، كالفاقر والاحمر . او بسلب الطرفين . كقولنا : لا جائر ولا عادل ، والى ما لا يكون كذلك كالشفاف . وفي الملكة والدم ايضا اصطلاح آخر :

اما الملكة فهو أنها التي توجد في موضوع وقتا ما . ويمكن أن تنعدم عنه ولا توجد بعده ( لوحة ٢٦٨ ) . كالابصار .

وأما الدم فهو انعدامها عنه في وقت امكانها . كالدمى ، وهما بهذين المعنيين

---

(١) المتضايقان .

(٢) كـ «أز يمكن» .

أخص منهما بالمعنيين الأولين - فالزوجية والفردية غير متقابلين بالملكة والعدم ،  
على الاصطلاح الأخص - وبينهما ذلك التقابل بالمعنى الأعم -

والعمى والمردوية<sup>(١)</sup> التي هي<sup>(٢)</sup> قبل وجود ما هي عدمه ، وكذا انتشار الشعر  
بداء الثعلب الذي هو بعده ، كلها عدميات بالمعنى الأعم ، سواء كان الامكان  
للشخص كالمردوية<sup>(٣)</sup> . أو للنوع كالعمى للاكمة ، أو للجنس كعمى الجلد - وقد  
ميز بين الاصطلاحات . لئلا يقع غلط بسبب اشتراك اللفظ .

---

( ١ ) المرودية .

( ٢ ) سقطت من ك .

( ٣ ) المرودية .

## الفصل الرابع

### فـي

#### الوجوب والامكان والامتناع<sup>(١)</sup> وما يتعلق بها

هذه الثلاثة مفاهيماتها بديهية ، فان كل أحد يعلم أن الانسان يجب أن يكون حيوانا . ويمكن أن يكون كاتبا ، ويمتنع أن يكون حجرا . وهذا العلم حاصل لمن لم يمارس شيئا من العلوم أصلا ، لا التصورية ، ولا التصديقية . ولو لم تكن تصورات هذه الثلاثة فطرية والا لما حصلت لمن لم يمارس علما .

ومن رام تعريف هذه . لا على سبيل التنبيه ، ولا على سبيل بيان يجسري مجرى العلامة فقد أخطأ . وذلك مثل ما يقال : ان الممكن هو غير الضروري ، وإذا فرض موجودا لم يعرض منه محال . ثم نقول : الضروري هو الذي لا يمكن أن يفرض مضموما ، والذي إذا فرض بخلاف ما هو عليه ، كان محال .

ثم نقول : المحال هو الضروري العدم . والذي لا يمكن أن يوجد . والممتنع هو الذي لا يمكن أن يكون . وهو الذي يجب ألا يكون . والواجب هو الممتنع ألا يكون . أو ليس يمكن ألا يكون . والممكن هو الذي ليس يمتنع أن يكون . والا يكون . والذي ليس بواجب أن يكون أو لا يكون . وهذا كله دور ظاهر ، وأولى ما يتصور من ذلك أو لا هو الوجوب . لأن الوجوب تأكد الوجود ، والوجود أعرف من العدم ، لأن الوجود يعرف بذاته ، والعدم يعرف بوجه ما بالوجود .

وربما نبه على مفهوم الوجوب بأنه استقناء الشيء بذاته عن غيره ، ويلزمه عدم التوقف على الغير . وعلى مفهوم الامكان . بأنه كون الشيء بحالة لا تستحق

---

( ١ ) سقطت من ك . ١ .

الوجود ولا المسم من ذاته • ويلزمه الاحتياج في وجوده • وفي عدمه الى الغير •  
 ووجوب الشيء وامكانه وامتناعه أمور معقولة ، تحصل في العقل من استناد  
 المتصورات الى الوجود الخارجي • وليست بموجودات في الخارج ، وان كانت  
 زائدة في العقل على ما يتصف بها •

ولو كان الوجوب ثابتا في الخارج ، لكان صفة محتاجة في تقررها الى ذات  
 واجب الوجود • فتكون ، ممكنة لذاتها • محتاج قبل كل وجوب كذلك ، السى  
 ما لا يتناهى ، وهو محال •

وأما بيان أن الامكان ليس بثابت في الخارج • هو أن امكان الشيء متقدم على  
 وجوده في العقل ، فإن الممكنات تمكن فتوجد ، لا أنها توجد فتتمكن •

ويقع على المختلفات بمفهوم واحد ، وهو عرضي للماهية ، وهي موصوفة به ،  
 فلا يقوم بنفسه ، ولا يكون نفس الماهية ، فلا يكون واجب الوجود ، والا لما افتقر  
 الى أن يضاف الى موضوع ، فيكون ممكنا •

اذن فامكان تعقل قبل وجوده • فليس امكانه هو • ويمود الكلام هكذا السى  
 امكان امكانه ، الى غير النهاية • فيقضي الى السلسلة الممتعة ، لاجتماع آحادها  
 مترتبة • واذا قيل كذا هو ممتنع في الأعيان فليس معناه أن له امتناعا حاصلًا في  
 الأعيان ، بل هو أمر عقلي ، بضمه الى ما في العين تارة ، والى ما في الفهم  
 أخرى ، وكذا نحوه •

وكل واحد من الامكان والوجوب والامتناع ، اذا نظر في وجوده ، أو امكانه ، أو  
 وجوبه ، أو جوهريته ، أو عرضيته • لم يكن بذلك الاعتبار امكانا أو وجوبا أو  
 امتناعا ، لشيء • بل كان عرضا في محل هو العقل ، وممكنا في ذاته • ووجوده  
 غير ماهيته •

فالامكان<sup>(١)</sup> وقسيماء من حيث هو ذلك • لا يوصف بكونه موجودا • أو غير  
 موجود ، وممكنا أو غير ممكن • فاذا<sup>(٢)</sup> وصف بشيء من ذلك ، لا يكون حينئذ

(١) كـ «فالاذاكاره» •

(٢) كـ «اذا» •

أحد الثلاثة . بل يكون له إمكان آخر . أو وجوب آخر وامتناع آخر ، وكذا أمثاله .  
 . والممكن قد يكون ممكن الوجود في ذاته ، وقد يكون ممكن الوجود لشيء ، وكلما  
 أمكن وجوده لشيء فهو ممكن الوجود في نفسه . ولا يتمكس ، فإنه قد يكون ممكن  
 الوجود في ذاته ، ولا يكون ممكن الوجود لشيء . بل إما واجب الوجود لشيء .  
 كالزوجية للأربعة . أو مستنع الوجود لشيء . كالمفارقة . والإمكان للممكنات  
 واجب ، وإلا لا يمكن زواله . فانتقلب الممكن واجبا ، أو ممتنعا ، هذا خلف . والإمكان  
 إنما يعرض للماهية إذا أخذت . مع قلع النظر عن وجودها وعدم ملتها .  
 إما إذا أخذت مع شيء من ذلك امتنع عروض الإمكان لها . وكل واحد من الوجوب  
 والامتناع مشترك بين ما هو بالذات ، وما هو ( لوحة ٢٦٩ ) بالفير .

وكل واجب بغيره . أو ممتنع بغيره ، فهو ممكن في ذاته . ولا يلزم من كسوف  
 الوجوب مشتركا بين الوجوب بالذات . والوجوب بالفير ، كون الوجوب بالذات  
 مركبا ، لأنه لا يفترق إلى تعقل غير الذات . بخلاف الوجوب بالفير المفترق تعقله  
 إلى انضيااف تعقل الغير إلى تعقل الوجوب .

وكان لا يلزم من كون الامتناع مشتركا بين الامتناع بالذات ، والامتناع  
 بالفير . تركيب في الممتنع بذاته الذي يكون متفيا صرفا ، والإمكان موجو السى  
 السبب ، إذ كل ممكن . فإن نسبة وجوده وعدمه إلى الماهية على السوية . وما  
 هذا شأنه فلا يتخصص أحد طرفيه على الآخر إلا بمخصص . والعلم به فطري .  
 ولا يلزم من كونه فطريا ، إلا يكون قضية أخرى أجلى منها عند العقل . لجواز  
 أن يكون ذلك لأمر عائد ، لا إلى التصديق بهما . بل إلى أمر آخر ، كالتصورات  
 اللازمة لذلك التصديق . وعدم الممكن المتساوي الطرفين ليس نفيا محضا .  
 وتساوي طرفي وجوده وعدمه . ولا يكون إلا في العقل .

فالخصص عقلي ، وعدم العلة ليس بنفي محض ، وهو يكفي في التخصيص  
 العقلي . ولكونه ممتازا عن عدم الملول في العقل يجوز أن يملل هذا عدم بذلك  
 لعدم في العقل . ويجب وجود الممكن عند وجود سببه المخصص ، لأنه لو لم  
 يجب وجوده . فاما أن يمتنع ، أو يمكن . وكلاهما باطلان .

لما الأول فلأنه لو امتنع وجوده لما كان ذلك الوجود مترجحا على عدمه ، فلا يكون مرجحه حاصلًا . مع أنه قد فرض حاصلًا ، هذا خلف . وأما الثاني ، فلأنه لو كان ممكنا ، لأمكن وقوعه مع السبب تارة ، ولا وقوعه أخرى .

فإن توقف وقوعه في إحدى الحالتين على مخصص ، لم يكن السبب المخصص<sup>(١)</sup> حاصلًا ، وقد فرضنا حصوله . وإن لم يتوقف كان حصوله فسي إحدى الحالتين دون الأخرى تخصيصًا لأحد الطرفين المتساويين على الآخر ، من غير مخصص ، وبطلانه يدهي .

ولو جاز صيرورة أحد طرفي الممكن أولى به لذاته من الآخر ، ولا ينتهي إلى حد وجود<sup>(٢)</sup> ذلك الطرف ، للزم من ذلك محال ، لأن تلك الأولوية أن حصلت لماهية الممكن ، من حيث هي هي ، فهو باطل . لأنها مقتضية للتساوي . فلواتخذت الأولوية لاجتماع النقيضان . ولأنه لو حصلت الأولوية بالماهية ، فإن أمكن زوالها بسبب ، كان حصولها متوقفا على عدم ذلك السبب ، فلا تكون الماهية من حيث هي هي ، مع قطع النظر عن ذلك السبب . مقتضية لها .

وإن امتنع زوالها بسبب كانت حاصلة دائما ، فكانت الماهية واجبة الوجود دائما ، فاستحال أن تصل الأولوية بالماهية . ولا تنتهي إلى حد الوجوب . وأن لم تحصل للماهية من حيث هي هي . بل كان حصولها لها بسبب من غير الانتهاء إلى حد الوجوب . أمكن وقوعه مع السبب ولا وقوعه . ولو أمكن ذلك للزم من فرض وقوع الممكن محال ، على ما مر .

ثم إذا وقع التخصيص والترجيح عن سبب الممكن ، ولم يجب طرفي الممكن المخصص عن ذلك السبب ، بل كان ممكنا مع السبب ، كما هو ممكن في ذاته ، إذا لا وجه لامتناعه عنه ، لماد الحال في سبب ترجحه وتخصصه ، فلا يكون الذي فرضه سببا مخصصا بسبب مخصص . وهو ظاهر الفساد .  
لظهر من هذا ، أن كل ممكن لم يجب عن علته ، لم يوجد عنها ، وكما يفترس

( ١ ) سقطت من ك .

( ٢ ) ك « وجوب » .

الممكن في وجوده الى السبب ، فكذلك هو مفتقر حالة بقائه الى السبب ، لأنه  
يمكن في حالة بقائه . والا لزم انقلابه من الامكان الذاتي ، الى الامتناع ، او  
الوجوب الذاتي ، وذلك بديهي البطلان .  
واذا كان حال بقائه ممكنا . وكل ممكن يفتقر الى سبب . فالممكن حالة بقائه  
يفتقر الى السبب . وتتمة البحث فيه يأتي عند الكلام في العلل ، ان شاء الله  
تعالى .

## الفصل . الخامس

### فـي

#### القدم والحدوث بمعنييهما أعني

#### الزمانى والمكانى

الحدوث عند الجمهور هو حصول الشيء بعد عدمه ، في زمان مضى . والقدم عندهم ما يقابله . وبهذا التفسير لا تتصور أن يكون الزمان حادثا ، والا لكان وجوده مقارنا لعدمه .

والخواص قد يطلقون لفظة الحدوث . ويريدون بها احتياج الشيء الى غيره ، دامت حاجته اليه أو لم تدم . ويعبرون عن هذا الحدوث بالحدوث الذاتى . والقدم المقابل له . لا يصدق الا على واجب الوجود لقط . والذي يحققه الحدوث الذاتى . ويدل على أن اطلاق لفظة الحدوث عليه أولى اطلاقها على الزمانى . هو أن كلا الحدوثين يعتبر فيهما تقدم اللا وجود على الوجود . والتقدم والتأخر يقالان بزمان كثيرة . فاجما قد يكونان بالزمان ، كالأب وابنه ، أو بالذات كحركة اليد . وحركة المحتاح .

أو بالطبع ، كالواحد والاثنين . أو بالمرتبة كالصف الأول والثاني ، أو بالشرف كالمعلم والمتعلم ( منه )<sup>(١)</sup> . وكذلك المنع . والفرق بين التقدم بالذات والتقدم بالطبع . أن الذي بالذات يجب من وجود ( نوحه ٢٧٠ ) المتقدم وجود المتأخر ، والذي بالطبع يلزم من عدم المتقدم عدم المتأخر . ولا يلزم من وجوده وجوده . بل ربما<sup>(٢)</sup> لزم مع وجوده . لا منه ، كتقدم صورة الكرسي عليه . والذي بالمرتبة

---

( ١ ) سقطت من ك .

( ٢ ) وانما .



فمنه رتبي طبيعي ، وهو كل ترتيب في سلاسل بحسب طبائنها ، لا بحسب  
 الأوضاع . كالوصفات والصفات . والملل والمعلولات ، والأجناس والأنواع .  
 ومنه رتبي وضمي ، كالامام والمأموم . ومن خاصية ما بالمرتبة ان ينقلب  
 متأخره مقدما ، لا في نفسه . بل بحسب أخذ الأخذ .  
 والتقدم الحقيقي من هذا ، هو ما بالذات وما بالطبع ، وكلاهما اشتراكا في تقدم  
 ذات شيء على ذات الآخر .

والتقدم الزماني ، وان كان أشهر . فإنه يرجع اليهما ، اذ التقدم والتأخر في  
 الأب والابن بالقصد الأول . انما هو لزمني الشخصين .  
 واما لذاتيهما فبالقصد الثاني . وتقدم الزمان على الزمان ليس بالزمان ، اذ  
 لا زمان للزمان . بل هو تقدم بالطبع كما سيأتي .  
 والرتبي الوضي يرجع الى الزماني أيضا ، وله مدخل فيه ، فانا اذا قلنا : بلد  
 كذا متقدم على بلد كذا ، معناه : ان زمان الوصول الى ما اخذ متقدما قبل زمان  
 الوصول الى ما اخذ متأخرا .

والرتبي الطبيعي هو ايضا يتعلق بالزمان ، فانه اذا وقع الابتداء من أحده  
 الطرفين ، فليس ذلك الابتداء مكانيا ، بل انما هو بحسب شروع زماني .  
 والذي بالشرف فمجازي . فان الفضيلة لو لم تكن سببا لتقدمه في المجلس أو  
 في الشروع في الأمور ، لا يسمى متقدما . فهو بالذات تقدم مكانيا أو زمانيا .  
 والمكان يرجع الى الزمان - كما سبق - والزمان يرجع الى التقدم بالطبع .  
 فالذي بالزمان وبالمرتبة والشرف . كله يرجع اليه ، فلا تقدم وتأخر بالحقيقة  
 الا الذي بالذات أو الطبع ، ويمعها كون الشيء الذي يقال له متأخر محتاجا فسي  
 تحققه الى الذي يقال له متقدم ، ويسمى ذلك التقدم والتأخر<sup>(١)</sup> . بحسب  
 استحقاق الوجود .

واما « المع » فليس كل شيئين ليس لهما تقدم وتأخر زماني ، هما معا ، فسي  
 الزمان . فان الأشياء التي وجودها غير زماني . وتستمر فيها . ليس بينها تقدم

( ١ ) « التأخر والتقدم » .

وتأخر بالزمان . ومع ذلك . فليست معيتها زمانية . بل اللذان هما بالحقيقة معا بالزمان . ويجب أن يكونا زمانين . كما أن اللذين هما معا بالمكان . يجب أن يكونا مكانين . على أنه لا يصح وجود شيئين هما معا في المكان . من جميع الوجوه . لكنه في الزمان جاز .

وإذا قد تبين أن التقدم والتأخر الحقيقيين . هما اللذان بحسب استحقاق الوجود . فالذي تقسم لا وجوده على وجوده . تقدما بالذات . أولى بمعنى الحدوث من الذي تقدم عليه تقدما بالزمان .

لكن أنت تعلم أن حال الشيء الذي يكون للشيء . باعتبار ذاته متخليا عن غيره . قبل حاله من غيره . قبلية بالذات . لأن ارتفاع حال الشيء . بحسب ذاته . يستلزم ارتفاع ذاته . وذلك يقتضي ارتفاع الحال التي تكون للذات . بحسب الغير . ولا يلزم عكسه .

وكل موجود عن غيره . فهو لا يستحق الوجود . بحسب الخارج . لو انفرد عن ذلك الغير . فكونه لا يكون له وجود . قبله بالذات . وذلك هو الحدوث الذاتي . وهو أولى من الزماني . الذي لا يمنع أن يصير المتقدم فيه بالمرس متاخرا . وهو هو بعينه . بسبب أن المقتضي للتقدم والتأخر فيه أمر عارض . بخلاف ما بالذات . إذ المقتضي لذلك هو ذاته . ولهذا كان باستحقاق الوجود والمحدث الزماني . وإن كان احتياجه إلى المؤثر ضروريا . فليس العلة في احتياجه إليه . وهو حدوثه الزماني . ولهذا لو جاز أن يكون هذا المحدث واجب الوجود . لاستغنى عن غيره . بخلاف ما أخذ في مفهومه الوجوب بالغير . فإنه لا يستغني عن الغير . إلا إذا لم تكن طبيعته هذه الطبيعة . فلا يتصور فيه ذلك . إلا وقد تبدلت طبيعته بطبيعة أخرى كون ذلك داخلا في مفهومه . وليس بداخلا في مفهوم ما حدوثه زمانيا . وإن كان لازما له .

والحادث بهذا المعنى لا تكون علته دائمة . إلا لكان وجوده عنها في بعض الأحوال . دون بعض تخصيصا من غير مخصص . فلا يكون الامكان اللازم لاهيته كافيا في فيضانه عن واجب الوجود . بل لابد من حصول شرط آخر .

فهذا الحادث امكانان : أحدهما الامكان المائد الى ماهيته ، والآخر الاستعداد التام ، وهو سابق عليه سبقا زمانيا . فاذن لابد لكل حادث زمني من سبق حادث آخر كذلك . ليكون كل سابق مقربا لليلة الموجودة الى المعلوم . بعد بعدها عنه .

ولابد لتلك الحوادث . من محل . ليتخصص الاستعداد بوقت دون وقت ، وحادث دون حادث . وذلك المحل هو المادة فكل حادث ( لوحة ٢٧١ ) زمني ، فهو مسبوق بمادة وحركة .

وهذا الاستعداد السابق على الحادث . يختلف بالقرب والبعد ، فانه ليس استعداد العناصر . لأن يكون انسانا . كاستعداد النطفة لذلك .

واذا لم تستعد المادة لقبول الشيء . لم يكن للفاعل قدرة على فعله ، كما ليس له قدرة على إيجاد الحياة في الحجر مثلا ، لعدم صلاحيته لها .

والفرق بين هذا الاستعداد وبين الامكان . أن الامكان لا يقتضي من حيث هو هو رجحان أحد طرفي الممكن . وليس فيه قرب وبعد . ولا هو أمر موجود فسي الخارج . والاستعداد بخلاف ذلك كله .

والحدوث بمعنويه : معنى مقبول هو صفة تحصل في العقل عند تعقل اللاوجود ، والوجود المترتب عليه في العقل . فانتصف به من المذاهب لا يكون موصولا بالوجود وحده ، فلا يكون موجودا في الخارج . من حيث هو كذلك ، بل يكون وجوده في العقل .

فاذا أطلق بعد هذا الموضوع في هذا الكتاب لفظة الحدوث . أو الحادث ، فانما يراد به الزمني ، لا الذاتي .



## الفصل السادس

### فسي

#### العلة والمعلول ومباحثهما

علة الشيء هي ما يتوقف وجود الشيء عليه<sup>(١)</sup> . ان كانت علة لوجوده ، او عدمه ان كانت علة لعدمه . وهي قد تكون تامة ، وقد تكون ناقصة ، والتامة هي مجموع ما يتوقف عليه الشيء . ويجب بها وجوده .

والناقصة ، ما ليست كذلك . ويدخل في التامة الشرائط . وزوال المانع ، فان المانع التام<sup>(٢)</sup> اذا لم يزل يبقى الوجود . بالنسبة الى ما يفرض عليه له ممكنا . واذا كانت نسبته اليه امكانية . دون ترجع فلا علة<sup>(٣)</sup> ولا مملوئية . وليس هذا هو<sup>(٤)</sup> مصيرا الى أن العدم يفعل شيئا . بل معنى دخول العدم في العلية ، ان العلة اذا لاحظ وجوب المعلول . لم يصادفه حاصلا . دون عدم المانع . وتقدم<sup>(٥)</sup> هذه العلة على معلولها . هو تقدم ذاتي لا زماني .

فان المعلول حال بقائه ، لو كان معللا بعلة تامة ، كانت موجودة قبله ، بحيث تكون علية حال وجودها موجبة وجوده . بعد انقضائها وعدمها . للزم من ذلك أحد امور . كلها باطلة ، لأن ايجاب العلة للمعلول . ان كان عبارة عن وجوده بها .

---

( ١ ) هذا مطابق لرأي ابن سينا اذ يقول : « وجود المعلول متعلق بالعلة ، من حيث هي على الحال . التي بها تكون علة . من طبيعة او ارادة » .

( ٢ ) سقطت من ا .

( ٣ ) اءعلة » .

( ٤ ) سقطت من ك .

( ٥ ) ك «تقديم» .

فاتصافها بالمؤثر به ، لا يكون حال عدمها . والا لكان المعلوم علة تامة للموجود ، وبطلانه ظاهر .

ولا يكون حال وجودها ايضا ، لان تأثيرها في المعلوم حينئذ : اما في حال وجوده ، او حال عدمه . او في حال ثالث لا يكون فيه موجودا ولا معدوما .  
اما الاول . فيقتضي مقارنة وجود العلة لوجود المعلوم ، وهو خلاف المفروض ، ومع ذلك هو نفس مطلوبنا .

واما الثاني فيلزم منه الجمع بين وجود المعلوم وعدمه ، لانا نتكلم على تقدير ان ايجاب العلة للمعلوم . هو وجوده بها . فيتحقق الوجود لتحقق التاميم ، ويتحقق العدم ، لانه هو المفروض .

واما الثالث فهو حصول واسطة بين كون الشيء موجودا وكونه معدوما ، وهو بين البطلان . وان لم يكن ايجاب العلة للمعلوم عبارة عن ذلك ، بل عن امر آخر في الخارج يترتب عليه وجود المعلوم . فذلك المغاير لايد ، وان يصدق عليه انه في هذا الزمان يوجب المعلوم في الزمان الذي بعده ، فيكون ايجابه لذلك المعلوم زائدا على ذاته ، فيقع الدور ، او التسلسل ، في الايجابيات ، وستعلم بطلاهما .  
واعطاء قوة (١) العلة للمعلوم في الزمان السابق . يبقى بها المعلوم فيما بعده من الزمان ، فباطل ، لان تلك القوة لها وجود ممكن ، فيفتقر الى مرجع .  
والكلام في بقائها مع انتفاء المرجع . كالكلام فيما عرضت له ، ومما يدل على ذلك : ان الممكن الوجود ، لا يخرج وجوده عن الامكان الذاتي ، فلا يكون موجودا الا بوجوده مترجع بمرجع ما (٢) .

والنفي الترجيع ان بقى وجوده راجعا لماهيته ، فماهيته مقتضية لوجوب الوجود ، فيستغني عن العلة في الحال . وفيما مضى ، هذا خلف ، وان لم يسبق وجوده مترجعا بماهيته فوجوده بنفيه ، فمع انتفاء ذلك النفي ينتفي الترجيع والترجع به .

---

( ١ ) سقطت من ١

( ٢ ) سقطت من ١

فلم يبق الوجود لذلك الممكن مترجحا . فيترجح عدمه ، لانتفاء مرجح الوجود ، فلا يبقى موجودا ، وإذا لم يجب وجود - الممكن لذاته . لا يستغنى عن المرجح ، فلا بد له ، ما دامت ذاته موجودة . من أن يكون مرجح وجوده موجودا ، ولو لم يكن تأثير العلة في المعلول . حال وجود المعلول ، لكان إما في حال عدمه ، ويكون ذلك جمعا بين وجوده وعدمه . أو لا في حال وجوده وعدمه . ويلزم من ذلك ثبوت الواسطة بينهما .

ويجب أن تعلم أن الترجيح أن توقف على الزمان الثاني ، لم يكن المرجح الذي هو العلة التامة . علة تامة . وإن لم يتوقف كان اختصاص الترجيح به دون الزمان الأول . تخصيصا بلا مخصص . ثم لو تقدمت العلة التامة على معللها زمانا ، لزم حصول المرجح . عند عدم الترجيح . والفطرة السليمة تأباه . والبناء إنما يبقى بعد وجود البناء مثلا ، لكون البناء إنما هو علة لحركة الأجزاء . وهو معلول ليس المنصر ، لا للبناء . وذلك قلم يعدم مع بقاء التماسك المذكور .

وعلى هذا قياس غيره من أمثلة ما يتوهم بقاؤه ، بعد عدم ما يظن علة تامة له . والذي قد يكون له علة للوجود ، وعلة أخرى للثبات ، كما في هذا المثال . وقد تكون علتها واحدة ، كالتقالب المشكل للماء ، للنقى الشكل بقائه معه .

وإذا عدت علة الوجود فإن لم يبق علة الثبات ، فلا تصور للوجود . وتلخيص العلة في المعلول حال وجوده ليس مدنا أنها تعطيه وجودا ثانيا ، بل معناه أن وجوده في حال اتصافه بالوجود ، إنما هو بوجود علته .

ولا يفتقر الموجود للمعلول الى علته ، من حيث هو موجود ، كيف كان ، والا لكان للموجود الواجب الوجود مفتقر الى علة ، بل من حيث هو موجود ممكن ، كما سبق .

ولا تجتمع على المعلول الواحد بالشخص علتان تامتان ، والا لكان واجبا ، بكل واحدة منها . ووجوبه بكل واحدة منها تقتضي استغناء عن الأخرى ، فليس وجب بهما معا ، لاستغنى عنهما معا ، هذا خلف . ولأنه لو اجتماعا عليه ، وجب

بإحداها ، فاما أن يكون لغيرها مدخل في العلية ، أو لا يكون.. بأن كان مجموعها هو العلة التامة . لا كل واحدة منهما .

وان لم يكن فلم تجتمع عليه العلتان المستقلتان . وأما المعلوم النوعي ، فلا مانع في العقل من اجتماعها عليه ، بمعنى أن يوجد بعض أفرادها بعلة ، وبعضها بعلة أخرى ، كالحرارة ، التي يملأ<sup>(١)</sup> بعض جزئياتها بالنار ، وبعضها بالحركة ، وبعضها بالشماع .

وعلة عدم الشيء الممكن هي عدم علته التامة . اما بجملتها ، أو ببعض أجزائها ، ويدل عليه أنه لو كان عدمه لذاته ، لكان ممتنع الوجود ، لا ممكنة ، فهو إذن لغيره .

وذلك الغير اما وجودي ، أو عدمي ، فان كان وجوديا ، فاما أن يختل عند حصوله أمر من الأمور المعتبرة في العلية ، أو لا يختل : فان اختل فهو مطلوبنا ، وان لم يختل بقيت العلة التامة ، مع عدم معلولها .

وان كان عدميا ، فاما أن يكون عدم العلة ، وهو المطلوب ، أو عدم ما عداها ، وهو يديهي البطالن ، عند التأمل .

ومعلوم الشيء لا يكون علة له من الوجه الذي به كان معلولا له ، على جهة الدور ، سواء كان معلولا قريبا أو بعيدا ، لأن العلة متقدمة على المعلوم بالوجود تقدما ذاتيا ، فلو كان المعلوم علة لها ، لكان متقدما عليها بالوجود ، والمقدم على المتقدم على الشيء متقدم عليه ، فيكون الشيء متقدما على نفسه .

ولأن المعلوم يحتاج الى العلة ، فلو كان علة لمثله . لكانت محتاجة اليه ، فيلزم احتياجه الى نفسه . بمثل ما قلنا وذلك محال . وتسلسل العلل التامة الى غير النهاية محال . وكذا كل أمور مترتبة موجودة مما بالزمان .

أما العلل فلأن المعلومات كلها وواحد واحد منها . لا تحصل موجودة الا بموجد ، وذلك الموجد لا يكون منها ، والا لدخل في حكمها . ومن وجود كل واحد منها يعلم وجود ما قبله .

---

( ١ ) سقطت من ١ .



وكثرة الوسائط لا تقدم في العلم بوجود علة أولى . واخر الموجودات<sup>(١)</sup> التي يعلم العالم بوجودها يدل كذلك على أول الملل .

وإذا كان حكم كل واحد من المعلولات . وحكم كل جملة منها حكما واحدا . في الاحتياج الى الموجد . فجميع المعلولات محتاجة الى علة غير معلولة ، والا لكانت من الجملة ، وفرضت خارجة عنها ، هذا خلف .

وبتلك العلة تنقطع السلسلة ، وتتناهى . ومما يوضح ذلك ايضا . تبين من هذا أن كل سلسلة من علل ومعلولات فكل واحد منها علة ، باعتبار ، ومعلول باعتبار ، فكانهما جملتان متطابقتان في الخارج .

فاذا فرض تساويهما من جهة معلول واحد منها ، فلا بد ، وأن تكون جملة الملل زائدة على جملة المعلولات بواحد من الملل في الجانب الآخر ، الذي فرض غير متناه . لان كل علة لا تنطبق في مرتبتها على معلولها ، بل انما تنطبق على معلول علتها المتقدمة عليها بمرتبة .

ولولا زيادة مراتب الملل بوحدة ، لارتفع وجوب التقسم والتأخر اللازمين للعملية والمعلولية . ويلزم من ذلك . تقطاع المعلولات قبل انتقطاع الملل المقتضى لتناهيها ، مع فرضهما غير متناهيين . وكذلك الحكم في جانب التنازل السى المعلولات ، فانها هناك تتزايد على الملل بواحد ، بخلاف الجانب الأول ، فلا يمكن وجود علل ومعلولات ، لا نهاية لها .

وهكذا حكم جميع الأشياء ، التي تكون كلها موجودة ، في زمان واحد ، لها ترتيب طبيعي ، كالموصوفات والصفات ، وما يجري مجراها ، وإذا فقد أحسد الشرطين ، أعني الوجود وما والترتيب لا ( لوحة ٢٧٣ ) يلزم الانطباق بحسب المراتب في نفس الامر . فان معنى التطبيق ( فيها )<sup>(٢)</sup> أن يفرض من بعض المراتب الى ما لا نهاية له ، بحسب فرضنا له كذلك جملة .

ومن المرتبة التي قبلها الى ذلك الجانب أيضا جملة أخرى . وتقابل الجزء .

---

( ١ ) المعلولات .

( ٢ ) سقطت من ا .

الأول من هذه بالجزء الأول من تلك . فالجملة الثانية أن صدق على أجزائها أنها بطلية لو أطيقت على أجزاء الجملة الأولى . انطبق كل جزء من أ أجزاء أحد الجملتين على جزء من أجزاء الجملة الأخرى . بحسب الترتيب ، كان الناقص مساويا للزائد . وإن لم يصدق عليها ذلك لزم انقطاع الجملة الثانية ، من الجانب الآخر ، ضرورة وزيادة الأولى عليها ، بمرتبة واحدة فقط ، فتكون أيضا متناهية . وهذا فلا يتأتى في جملة ليس الحاضر في الخارج إلا بعضها ، إذ تكون الجملة من الجملة هي غير موجودة في الخارج أصلا ، ولا في جملة ، الارتباط لبعض أجزاءها ببعض ، في نفس الأمر .

وإن تصور فيها ارتباط بحسب الاعتبار الذهني ، الذي لا يطابق أمرا خارجيا ، لأنه في الأشياء المترتبة ، إذا انطبق على جزء من الزائد شيء في درجته ، استحال أن ينطبق عليه جزء آخر ينطبق على غيره .

فلا جرم بفصل في الزائد جزء لا ينطبق عليه شيء . وغير المترتبة لا يتصور فيها هذا البرهان .

والعلة الواحدة بالوحدة الحقيقية ، التي هي من جميع الوجوه ، لا يجوز أن يصدر عنها أكثر من واحد ، إذ لو جاز صدور شيئين عنها لوجب اختلافهما بالحقيقة ، أو بالشدة والضعف ، أو بامر عرضي . والا لم يتصور اثنتينيهما والعرضي نفسه لا بد ، وأن يكون حقيقة غير متلفة بين الاثنين .  
لما يصدران عنه يكون قد أفادهما . وأفاد العرضي الذي اختلفا فيه ، لمفيدهما على كل تقدير ، لابد وأن يصدر عنه مختلفان . إما بالحقيقة ، وإما بالكمال والنقص .

وإذا ثبت اختلاف للتقضي ، ثبت اختلاف الاقتضاء الدال على اختلاف جهته .  
فأنا نعلم يديه أن العلولات إذا تساوت نسبتها إلى مفيد وجودها ، وجب تساويها في نواتها ، وجميع أحوالها . إذ لا يكون لأحدها من العلة ، ما ليس للآخر ، فكان يكون ما هو أكثر من واحد واحدا . لا علمت من استحالة الاثنيتين

من غير مميز يقع به الاختلاف .

واعتبر كيف أنا مع اختلاف الجهات فينا ، لا تتكرر أفعالنا ، الا لتكرر ارادتنا وأغراضنا ، وبإرادة واحدة . واعتبار واحد ، لا يحصل منها الا شيء واحد . ولولا ان السلب يتوقف على ثبوت مسلوب ومسلوب عنه ، وأن<sup>(١)</sup> الاتصاف يتوقف على موصوف وصفه . والقبول على قابل ومقبول . لا أمكن أن يسلب عن الواحد أكثر من واحد . ولا يتصف موصوف بأكثر من صفة واحدة . ولا يقبل قابل أكثر من مقبول واحد .

وانما جاز ذلك ، لأنه لا يكفي ثبوت المسلوب عنه ، والموصوف والقابل . بخلاف صدور الشيء عن الشيء . فانه يكفي في تحققه قرص شيء واحد . هو العلة ، فان معنى هذا الصدور غير معنى الصدور الإضافي العارض لليلة والمعلول من حيث يكونان . مقابل هذا هو كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول ، وهو متقدم على المعلول . وعلى الإضافة العارضة لهما ، وهو أمر واحد ، ان كان المعلول واحدا . أما ذات العلة ان كانت علة لذاتها أو حالة عارضة لها ان لم تكن لذاتها علة . واذا تكرر المعلول كان ذلك الأمر مختلفا ، ولزمه تكرر ذات العلة كما مر .

ويجوز صدور الأشياء الكثيرة عن الواحد الحقيقي ، اذا كان بعضها صادرا عنه يتوسط صدور بعض . وباختلاف الآلات والقوابل والحيثيات والشرايط ، لا يمتنع في العقل أن يصدر عن الواحد ما زاد على واحد ، ولكن ذلك لا يكون على الحقيقة صدورا انما هو كثير لا عن واحد . من حيث انه واحد .

وكل علة مركبة فمعلولها مركب أيضا . اذ لو صدر البسيط من حيث هو بسيط عن المركب . من حيث هو مركب . فاما أن يستقل واحد من أجزاء ذلك المركب بالعلية . أو لا يستقل . فان استقل بها لم يكن المعلول مستندا إلى الباقي ، والا لاجتمع عليه علتان تامتان . وان لم يستقل واحد منها . بذلك : فاما ان يكون له تأثير في شيء من المعلول . أو لا يكون فان كان له تأثير في شيء منه .

---

(١) سقطت من ١ .

لا في كله . لأن المفروض خلافه . كان المعلول مركبا لا بسيطا ، وان<sup>(١)</sup> لم يكن له تأثير في شيء منه ، فالأجزاء بأسرها ، ان حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو المؤثر ، فذلك الزائد اما عديمي أو وجودي ، فان كان عديميا لم يكن مستقلا بالتأثير في وجود المعلول ، وان كان وجوديا : فهو اما بسيط أو مركب .  
والبسيطة يعود الكلام في صدوره عن الأجزاء بأسرها سواء كان هو نفس الاجتماع ، أو غيره ، والمركب يعود الكلام في صدور المعلول الذي فرض أنه بسيط عنه ( لوحة ٢٧٤ ) .

وان لم يحصل عند الاجتماع أمر زائد ، كان حالها مع اعتبار الاجتماع ، كحالها مع اعتبار الانفراد ، فلا يكون المجموع المركب مؤثرا في البسيط .  
وفرض أنه مؤثر فيه ، هذا خلف ، ويلزم من هذا ان تكون علة كل حادث مركبة لوجوب حدوث تلك العلة أيضا ، والا لكان صدور الحادث عنها على تقدير قدمها في وقت دون ما قبله ، ترجيحاً من غير مرجح . فلو كانت علة الحادث بسيطة للزم من حدوثها ، أن تكون علتها حادثة . ومن بساطتها أن تكون علتها بسيطة .

والعلة موجودة مع المعلول في الزمان ، لما مر ، فيلزم وجود سلسلة غير متناهية من علل ومعلولات ، وقد سبق بطلانه .

وأما اذا لم تكن علته بسيطة ، فوجود هذه السلسلة غير لازم ، لجواز ان يكون تركيب علته من أمرين : قديم وحادث .

ويكون الحادث منهما شرطا بعدمه بعد وجوده<sup>(٢)</sup> في وجود الحادث الملبسول عن<sup>(٣)</sup> العلة القديمة ، والشرط جاز أن يكون عديميا ، فيكون جزء العلة القائمة للحادث أمرا عديميا . والجزء الآخر دائم الوجود ، فلا تجتمع أمور موجودة معا ، ولها ترتيب العلية والمعلولية الى غير النهاية ، لأن أحد جزئي علته شيء واحد مستمر الوجود .

( ١ ) «فان» .

( ٢ ) «وجود» .

( ٣ ) «من» .

فإن كان ذلك الشيء معلولا ، فينتهي الى علة غير معلولة ، والآخر الحادث .  
وإن لم يقف احتياجه الى حوادث أخرى ، عند حادث أول ، فإن تلك الحوادث ليس  
لها جملة موجودة ، بل كل حادث منها مسبوق بحادث آخر سبقا زمانيا ، فسللا  
يمتنع عدم تناهيهما . ولا كذلك لو كانت علة الحادث من حيث هو حادث حادثة  
وبسيطة . كما مر .

ويجب من هذا ألا يكون شيء من الحوادث واحدا حقيقيا ، بل لا بد ، وأن يكون  
فيه اثنتان من وجه ما .

وإن كانت ماهية الأصلية واحدة ، والعلة الفاعلة لشيء ، لا يجوز أن تكون  
قابلة . لما فلتته من الجهة التي كانت بها فاعلة ، لأن جهة الفعل غير جهة القول .  
ولو كانا واحدا لكان كل فاعل قابلا لما فعل ، وكل قابل فاعلا لما قبل بنفسه الفعل  
والقبول .

فلا بد في ذاته من جهتين ، لتقتضيهما . بمثل ما مر ، في أن الواجد الحقيقي  
لا يصدر عنه اثنان . والجهتان حيث تعددا في موضع ، فلا يميزان واحدا أبدا ،  
ولا في موضع من المواضع . لأن اتحاد الاثنين محال . ولا يصح أن العلة يتساوى  
وجودها . ووجود المعلول ، أن العلة لها الوجود أولا ، وللمعلول ثانيا . والعلة  
لا تفتقر في الوجود الى المعلول . بل تكور موجودة بذاتها . أو بعلة أخرى .

والمعلول يفتقر الى العلة . والمعلول في ذاته لا يجب له الوجود ، وإنما يجب  
له بالعلة . فإلى وجود ذات العلة نظر لا يتناول ذات المعلول ، وذات المعلول فإذا  
نظر إليها موجودة فإنما يلحظ مقيسه الى العلة . والمعلول يتعلق بالعلة . من حيث  
هي على الجهات التي بها تكون علة . من ارادة أو معاون . أو أمر ينهي . أو انتفاء .  
أمر ( ١ ) لا ينهي .

فإذا حصل الجميع فيجب . وإذا انتفى الجميع بانتفاء جميع الأجزاء . أو انتفاء  
البعض ، فينتفي . ومتى دام المرجح دام الترجيح . فإن كل ما لا يتوقف على غير  
شيء ، ما إذا وجد الشيء ، ذلك الشيء . يجب وجوده والا توقف على غيره . وقد

---

( ١ ) سقطت من ك .

وضع أنه ما توقف على غيره ، هذا خلف . وتنقسم العلة الناقصة الى ما يكون جزءا من المملول ، والى ما لا يكون جزءا منه .

والجزء اما الذي به الشيء ، بالفعل ، وهو الصورة كصورة الكرسي او الشيء هو به بالقوة ، وهو المادة ، كالخشب له .

وما ليس بجزء منه اما ما به المملول ، أى أنه الذي يفيد الوجود ، وهو الفاعل ، كالنجار ، او مالا حله المملول ، وهو الغاية كالجلوس عليه ، او ما فيه المملول ، وهو الموضوع والقابل كالجسم لهيئته ، او ما هو خارج عن هذه الأقسام ، وهو الشرط ، كالألة وزوال المانع وغير ذلك ، وبعض المملولات قد يفتقر الى كل هذه ، او الى عدة منها . وبعضها لا يفتقر الا الى العلة الفاعلية فقط ، كما ستتحققه .

وكل واحد من هذه الملل قد يكون قريبا ، وقد يكون بعيدا ، وقد يكون عاما ، وقد يكون خاصا ، وقد يكون كليا ، وقد يكون جزئيا ، وقد يكون بالذات ، وقد يكون بالعرض ، وقد يكون بالقوة ، وقد يكون بالفعل .

ومثاله في الفاعلية مع تشاكل في الأمثلة ، ان العفونة علة قريبة للحمي ، والاحتقان مع اذمتلاء علة بعيدة<sup>(١)</sup> ، والصانع للبيت علة عامة ، والبناء له علة خاصة ، وهو كلي ، وهذا البناء له جزئي .

والطبيب يعالج علة بالسذات ، والكاتب يعالج ، او<sup>(٢)</sup> السقمونيا تبرد ، لاستفراغه الصفراء الحارة<sup>(٣)</sup> ، او مزيل المعامة عن الحائط ، لمسقوطه ، ومماثر الملل المدة جميع هذه علل بالعرض ، والبناء قبل شروعه في البناء ، علة له بالقوة ، وعند مباشرته له علة له بالفعل .

والفاعل لا يعطي الوجود الا بعد تشخص ، لأنه لا يوجد الا وان يكون شخصا ، ولا يصدر عنه الوجود ، الا اذا كان موجودا ( لوحة ٢٧٥ ) .

وتأتي السبب الى السبب ، اما ان يكون دائما ، او أكثرها ، او متساويا ، او

---

( ١ ) سقطت من ف .

( ٢ ) اءه .

( ٣ ) اء الحادة .

أقلها . والذي يتأدى السبب اليه على أحد الوجهين الأولين ، هو الغاية النهائية ، وعلى أحد الآخرين هو الغاية الاتقافية . كمن خرج الى السوق ، لا يتبع سلعاً فقط ، فلقى غريمه ، فاحتياح السلة ذاتية ، وظفره بالفرع اتقافية . . .  
والأمور الاتقافية ، إنما هي كذلك بالنسبة الى من لا يعلم أسبابها . وأما اذا قيست الى مسبب الأسباب ، وإلى الأسباب المكتتفة كلها ، فلا موجود بالاتفاق البتة .

والعلة الغائية هي علة فاعلية للعلة الفاعلية ، وليست علة لوجود العلة الفاعلية ، والعلة الفاعلية علة لوجود الغائية ، وليست علة لعملية الغائية ، بل هي علة لذاتها . والغائية بالحقيقة ما هي متشكلة في نفس الفاعل ، كشئ فاعل البيت الاستكان به ، وهي العلة .  
وأما الواقع في الأعيان كالاستكان به في الخارج ، فهو معلول الفعل لا علة ، إذ لا يوجد إلا بعد وجوده .

وليس من شرط الغاية الروية . فإن الروية لا تجعل الفعل ذاتاً به ، بل تعين الفعل الذي تختار من بين أفعال جاز اختيارها لكل واحد منها غاية تخصه ، فإن الغاية اللازمة للفعل ، هي بالضرورة ، لا بفعل فاعل .

واعتبر بالكاتب الماهر لو روى في كتب حرف حرف ، فكان يتبدل ، وكذلك الضارب بالعود ، والزائق المعتصم بما يصممه . والمبادرة الى حرك عضو من غير تفكر ولا ترو . وغاية الفاعل بالاختيار تسمى غرضاً ، وهو أنص من الغاية المطلقة .

وكل من فعل لغرض فهو ناقص الذات . لأنه إن فعل لمصالح ذاته فظاهر ، وإن كان بحسب شيء (١) آخر . فإن كان صدوره ذلك الشيء عنه الى غيره ، ولا صدوره عنه بمنزلة واحدة عنده ، فلا يرجع على تقيده . وإن كان صدوره عنه أولى به ، فسؤال اللم لا يزال يتكرر . حتى يبلغ ذات الفاعل . كما يقال لم فعلت كذا ؟ فيقال : ليغرض فلان . وإن قيل : ولم طلبت فرح فلان ؟ فيقال : إن الاحسان

(١) سقطت من و .

حسن .

فاذا قيل : ولم آثرت ما هو حسن ؟

فاذا اجابه بخير يعود اليه ، او بشر يستغي عنه ، وقف السؤال ، والا لم يقف ، فان حصول الخير لكل شيء وزوال الشر عنه ، هو المطلوب بذاته مطلقا ، وعنده تنتهي الغايات لا محالة .

ومبدأ الفعل ان كان شوقا تخيليا وحده ، فهو الجزاف ، كالمبث بالحية ، وان كان مع مزاج او طبيعة . فهو القصد الضروري ، كالتنفس وحركة المريض . وان كان تخيلا مع ملكة نفسانية داعية ، غير محوجة الى روية ، فهو المادة . وان كان للبداء شوقا تخيليا ، وروية ، وتؤدي الى الغاية ، فليس بمبث .

فلا بد في هذه الاشياء كلها . من شوق وتخيل ، حتى المبث بالحيية .  
والساهي والناثم يفعل فعلا ما . ولا يخلو عن تخيل لذة ، او زوال حالة مملولة .  
والتخيل شيء ، والشعور بانه هو ذا ، بتخيل شيء ، وبقاء الشعور بالتخيل في الذكر شيء . فلا ينكر التخيل ، لعدم انحطاطه في الذكر .



## الفصل السابع

### فسي

#### الجوهر والعرض - واحوالهما الكلية

الذي قد اسطرح عليه في هذا الكتاب ، هو أن الجوهر ما قام بذاته (١) ،  
والمرض ما عداه ، وقد يسمى ماهية (٢) .

وأما في اصطلاح الجهور ، فالجهر ( هو ) ماهية ، اذا وجدت فسي  
الأعيان ، كان وجودها ، لا في موضوع - والعرض هو ماهية ، اذا وجدت  
كذلك فوجودها ، إنما هو في الموضوع .

وعنوان : بالموضوع المحل المستثنى في قوله ، عما يحل فيه . والكائن  
في المحل هو الكائن في شيء ، لا كجزء منه ، شائما فيه بالكلية . ولا ،  
يصح مفارقتها عنه ، فالموضوع أخص من المحل . وعلى هذا فبعض الجواهر  
تكون في محل ، ويسمى ذلك الجوهر صورة ، ويسمى محله هيولي ومادة .  
فالموضوع والمادة داخلان تحت المحل ، والصورة والعرض داخلان تحت  
الحال .

---

( ١ ) ورد هذا التعريف للجوهر عند الأشعري في مقالات الاسلاميين ٢ : ٨  
ثم أورد رأيين آخرين هما : أنه القائم بذاته القابل للمضادات ، وأنه  
ما احتمل الأمراض .

( ٢ ) ( ١ ) «هية» .

( ٣ ) سقطت من ك .

( ٤ ) في الأصل «عنوه» . ك ، ا .

( ٥ ) أ «فلا» .

وقولنا : كذا فهو<sup>(١)</sup> في كذا . هو لفظ مشترك ، بين معان مختلفة . فان كون الشيء في الزمان ، وفي النصب ، وفي الراحة ، وفي الحركة ، وكون الجزء في الكل ، والكل في الأجزاء ، والخاص في العام ، ليس لفظه فسي جميعها بمعنى واحد .

فان<sup>(٢)</sup> جمع ذلك الاضافة ، أو الاشتراك ، أو الظرفية - فكل من هذه له عدة معان أيضا - فالشيوع ، والمجامعة بالكلية ، وعدم جواز الانتقال ، في شرح الكائن في المحل ، هو قرينة ، يفهم منها المقصود بلفظه في المستعملة فيه ، ولا كجزء ، احتراز به عن مثل كون اللونية في السواد ، والحيوان في الانسان .

وقد تبين أن مثل هذه ، ليست بأجزاء على الحقيقة ، بل هي كالأجزاء . وقد خرج عن الجوهر بتفسيرهم ، ما ليس له ورام الاثنية ماهية . فان قولنا اذا وجد كان لا في موضوع ، لا يصدق الا على ما وجوده زائد على ماهيته<sup>(٣)</sup> .

ودخل فيه كليات الجواهر المرتسمة في الذهن ، فانها - وان كانت في الحال في موضوع الا أنه - يصدق عليها أنها وجدت خارج الذهن لم يكن وجودها في موضوع . على أن هذه في الحقيقة ، لا تنتقل بأعيانها ، من الذهن الى الخارج . بل في ( لوحة ٢٧٦ ) الخارج مماثلة . وليس من شرط المماثل أن يكون مماثلا من كل وجه .

والمرض وجوده في تعينه هو وجوده لمحل ، وليس أن يحصل له وجود ، ثم يلحقه وجوده في محله ، بخلاف كون الشمس ، مثلا ، في فلكها ، فان كونها في الفلك ليس نفس وجودها ، اذ لا مانع عن توهم الشمس كائنة في غيره .

(١) ك « هو » .

(٢) أ « وان » .

(٣) أ « ماهية » .

ولما كان المرض بالاصطلاحين لا يتحقق وجوده الشخصي ، الا بما يحل فيه ، لم يمكن انتقاله عنه الى محل آخر ، ولا أن يوجد مفارقا له ، كيف كان .

ولهذا قيل في تعريفه : ولا تصح مفارقتها عنه ، وذلك لأن المحتاج فسي وجوده الشخص الى علة ، لا يمكن أن يحتاج الى علة مبهمه ، لأن المبهم لا يكون - من حيث هو مبهم - موجودا في الخارج .

وما لا يكون كذا لا يفيد وجودا خارجيا ، فالمرض اذن لا يتحقق وجوده الا بمحل تعيينه ، يتبدل بتبدله ذلك الوجود ، ولهذا يمتنع أن ينتقل عنه ، ويخالف حاله في هذا المعنى حال انتقال الجسم من حيز الى حيز ، لأن احتياجه الى الخير انما هو في صفة غير الوجود .

فانه محتاج في تحيظه ، لا في وجوده ، الى تحيز من حيث طبيعة الحيز ، فلا يمتنع أن ينتقل من حيز بعينه ، الى حيز آخر يساوي الحيز الأول في معنى الخير .

وهكذا اذا تمين حيز الواحد بالنوع ، كان الواحد بالشخص من جملة ذلك النوع محتاجا الى أحد أجزاء حيز ذلك النوع لا بعينه ، ولذلك امكن انتقاله الى حيز آخر .

والهيئات لما كانت في المحل ففي نفسها الافتقار الى الشيوخ فيه ، فيبقى الافتقار ببقائها ، فلا يتصور أن تقوم بنفسها ، ولا أن تنتقل ، فانها عند النقل تستقل بالوجود ، والحركة ، فهي جوهر لا هيئة .

فان الطبقة الواحدة من حيث هي تلك الواحدة بعينها ، لا تحتاج الى محل تارة ، وتستغني عنه أخرى ، وذلك ظاهر . ويجب أن تعلم ، أن الانتقال الذي حكم بامتناعه على الهيئات ، انما هو الانتقال المستلزم لاستقلالها بالوحدة ، أو بالجهات ، أو بالحركة المكانية ، أو بما يجري

مجرى هذه •

وأما انتقالها بمعنى أن فاعلها يظهرها للحس ، أو لغيره في محل ، ثم  
يظهرها كذلك في محل غير ذلك المحل : فلا يمتنع من هذا الذي قد قيل •  
ولم أجد برهاناً على امتناعه •

وإذا قيل : المرض ، أو الهيئة قد عديم فالمتعدي إذا كانت العلة الفاعلية  
( له ) (١) باقية ، هو تعلقه بمحل ما مظهر له • وأما تعلقه بفاعل فلم  
ينعبد ، ولهذا جاز أن يظهر (٢) بمحل آخر • وقيام المرض بالمرض جائز ،  
وهو كاستضاءة سطح الجسم ، وكون البطم في الحركة •

ولكن لا بد من الانتهاء إلى ما يقوم بالجوهر والمرض الحال في المحل  
المنقسم ، فانه لا بد ، وأن ينقسم بانقسام محله ، لأن كل واحد من  
الأجزاء المفروضة في المحل أن لم يوجد فيها شيء من الحال ، لم يكن الحال  
حالا في ذلك المحل •

وإن وجد فيه شيء : فاما أن يكون الحال بتمامه حاصلًا في كل واحد من  
أجزاء المحل ، فيكون المرض الواحد في الحالة الواحدة ، في أكثر من محل  
واحد ، وهو باطل بالبدئية •

أو يحصل كل بعض منه في بعض من محله ، وهو يوجب الانقسام •  
ويجوز قيام غير المنقسم بالمنقسم ، إذا لم يكن قيامه به ، من حيث هو  
منقسم ، بل من حيثية أخرى ، لا أنقسام فيها ، وذلك كحلول النقطة في  
الخط ، فانها تحل فيه لا من حيث هو خط ، بل من حيث هو متناه • وكذا  
حلول الخط في السطح ، والسطح في الجسم ، وكذا قيام الوحدة الغير  
الحقيقية ، بالوحدان المنقسم ، فانها تقوم به من حيث هو مجموع • وكذلك  
الهيئة المسماة بالوضع ، إنما تحصل في الأجزاء بعد صيرورتها جملة

---

( ١ ) سقطت من أ •

( ٢ ) ك «يظهر» •

واحدة ، والزاوية والشكل كذلك أيضا •

وليس هو حلول عرض واحد في محال كثيرة ، انما هو حلول عرض واحد ، في محل واحد ، ينقسم باعتبار غير اعتبار وحدته • ولا يمتنع هذا وأمثاله في الأمور الاعتبارية ، التي لا تحقق لها في الأعيان • وينقسم الجوهر الموجود بالمعنى المصطلح عليه ، في هذا الكتاب ، الى أربعة أقسام ، والعرض الى مثلها • أما أقسام الجوهر ، فهي أنه إما أن يجب وجوده لذاته ، وهو الواجب الوجود ، أو لا يكون كذلك وهو الممكن الوجود •

لأن ما ليس بواجب هو إما ممكن أو ممتنع • وإذا كان<sup>(١)</sup> ليس بمتنع، لكون مورد القسمة ، ليس هو مطلق الجوهر ، بل الجوهر المقيد بكونه موجودا ، فهو إذن ممكن ، وكل ممكن : فاما متحيز ، وهو الجسم ، لاستحالة الجوهر الفرد ، كما ستعلم • وأما غير متحيز ، ويسمى بالروحاني والمفارق •

ولا يخلو إما أن يكون له تعلق بالجسم ، من طريق التدبير له ، والتصرف فيه ، والاستكمال به ، وهو النفس والروح ، أو لا يكون له هذا التعلق ، وهو العقل •

وربما يكون المفارق الواحد مفتقرا الى الملاقة الجسمية ، في بعض أحواله ، ومستفتيا عنها في بعضها ، فيكون نفسا بالاعتبار الأول ، وعقلا بالاعتبار الثاني ، وستحقق صحة ذلك •

وأما أقسام المرض ، فهي أنه إما أن يتصور ثباته لذاته ، أو لا يتصور ثباته لذاته ، فإن تصور ثباته لذاته ، فاما أن يعقل دون النسبة الى غيره ، أو لا يعقل دونها •

---

( ١ ) ك «وإذا ليس» •

( والذي يعقل دونها ) (١٠) ، فاما أن يوجب لذاته المساواة والتفاوت والتجزؤ ( لوحة ٢٧٧ ) ، فلا يوجب ، فالذي يوجب ذلك لذاته ، هو الكم ، والذي لا يوجبه هو الكيف ، والذي ( لا ) (١١) يعقل دون النسبة الى غيره هو الاضافة ، والذي لا يتصور ثباته لذاته هو الحركة ، واحتراز بلفظة لذاته في الحركة ، عن الزمان ، فإنه لا يتصور ثباته ، بسبب (١٢) أنه بمقدار الحركة ، كما ستعلم

واحتراز بها في الكم ، عن الذي يكون كما بالمرض ، كالذي هو موجود في الكم ، كالزوجة ، والاستقامة ، والأطولية ، أو الكم موجود فيه ، كالعدودات ، أو حال في محل الكم ، كالبيض ، أو متعلق بما يعرض له الكم ، كما يقال للقوة : انها متناهية ، وغير متناهية ، بسبب كون المقوي ( يغلقه ) (١٣) كذلك في المدة ، أو في المدة ، وقد يكون شيء واحد ، كما في الذات (١٤) وبالمرض معا ، كالزمان .

اما كونه بالذات فظاهر ، واما كونه كما بالمرض ، فلعلقه بالحركة (١٥) المتعلقة بالسافة .

وعلى اصطلاح الجهور ، في معنى الجوهر ( والمرض ) (١٦) ، يتغير هذا التقسيم ، لأن الواجب الوجود ، ليس بجوهر ، على تفسيرهم ، كما سبق .

والصورة المقومة لما تلحق فيه ، وكذا المادة التي هي محلها ، هما جوهران على ذلك التقسيم ؟

- 
- ( ١ ) سقطت من أ .
  - ( ٢ ) سقطت من ك .
  - ( ٣ ) أ . لسبب .
  - ( ٤ ) سقطت من ك .
  - ( ٥ ) ك . وبالذات .
  - ( ٦ ) ك . وبالجملة .
  - ( ٧ ) سقطت من ك .

ووجه تقسيم الجوهر عندهم ، ( أنه )<sup>(١)</sup> اما جسم ، أو أجزاءه ، أو  
أمر غير ذلك .

والقسمان الأولان يسمونهما بالمبادئ . والقسم الثالث بالمفارقة  
والروحاني . ويقسمون الأول الى نفس المادة ، والى ما يقومها ، والى  
ما يقوم بها<sup>(٢)</sup> . والأول هو الهولي ، والثاني هو الصورة ، وهما جزءا  
الجسم ، والثالث هو الجسم .

وأما المفارقة ، فاما أن يتصرف في الماديات على الوجه الذي سبق ، وهو  
النفس ، أو<sup>(٣)</sup> لا تتصرف فيها كذلك ، وهو العقل . وتقسم المرضس  
على الاصطلاحين متساو .

ويجب أن تعلم أن الكم : اما أن يمكن أن تفرض فيه أجزاء ، تتلاقى  
على حد مشترك ، وهو المتصل ، أو لا يمكن ، وهو المنفصل .  
والمتصل ان كان قار الذات ، أي يصح ثباته ، فهو<sup>(٤)</sup> المقدار ، والا فهو  
الزمان ، والمنفصل هو الممد . والأول يختص دون الآخرين ، والأوسط  
يختص بأنه غير قار الذات ، دون الباقيين . وأن الكيف : اما أن يكون  
مختصا بالكميات : كالتربيع والزوجية ، أو<sup>(٥)</sup> غير مختص بها .

وغير المختص : اما أن يتميز من حيث هو استعداد لأمر ما ، أو لا يتميز  
من حيث هو كذلك . والمعتبر فيه أنه استعداد ، هو القوة ، واللاقوة ،  
كالمصاحبة والصلابة ، وما يقابلهما .

والذي لا يعتبر فيه أنه استعداد ، فاما محسوس بأحد الحواس الخمس  
الظاهرة ، كملوحة ماء البحر ، وحمرة الخجل ، أو غير محسوس بأحدها ،

---

( ١ ) سقطت من أ .

( ٢ ) أ ذهبا .

( ٣ ) أ دولا .

( ٤ ) أ دوه .

( ٥ ) ك دوه .

كصحة المصباح ، وغضب الحليم • ويهم الأولين كونهما لا يعتبر فيهما  
أتهما كمال جوهر ، يخلف الثالث والرابع •

وللاضافة والحركة أقسام ، الأليق بها أن تؤخر من هذا الموضع ، وهذا  
الذي قد ذكرته هو تقسيم حاصر لجميع الموجودات الخارجية ، بل ولجميع  
المفاهيم الذهنية •

ومن ههنا أن شاء الله ( تعالى ) (١) ويتوفيقه سبحانه ، أشرع في الكلام  
في كل واحد من هذه الأقسام ، وأحكامه ، مبتدئا بأخصها وأضعفها ، وهو  
أقسام الأراض وجودتها واعتباراتها (٢) ، مترقيا عنها إلى الأشراف  
فالأشرف ، والأقوى فالأقوى ، من الموجودات الجوهرية ، وأذكر (٣) بمد  
الأراض الأجسام ، ثم النفوس ، ثم المقول ، ثم أختم الأبواب بالكلام في  
حال الفنى المطلق القيوم ، الواجب الوجود ، جل جلاله ، وعز سلطانه •

---

( ١ ) سقطت من ك •

( ٢ ) أ د واعتبارتها •

( ٣ ) أ وذا ذكره •



## الباب الثالث

### قـسـي

اقسام الاعراض الوجودية والاعتبارية



## الفصل الأول

### فلسفي

المقادير والاعداد التي يعمها جميعها كونها قارة الذات

أقسام المقادير<sup>(١)</sup> ثلاثة : خط وسطح وبعد تام ، وتسمى جسما تعليميا - فالخط هو طول وحده ، دون اعتبار عرض وعمق - والسطح هو طول وعرض فحسب ، دون اعتبار عمق - والبعد التام هو الطول والعرض والعمق -

والفرق بين هذه المقادير وبين الجسم الطبيعي ، أن كل واحد منها قد يتبدل على جسم واحد ، مع أن ذلك الجسم بحالة لم تتبدل - والمتبدل غير ما ليس بمتبدل ، ألا ترى أن قطعة من الشمع مثلا إذا شكلت بأشكال مختلفة ، كيف يزداد طولها تارة ، وينقص أخرى ، وكذا عرضها وعمقها ، مع أن جسيميتها هي هي ، في جميع الأحوال -

فكل من الخط والسطح والعمق عرض في الجسم ، فمجموعها ، وهو البعد التام هو عرض أيضا ، إذ لا يتقوم جوهر بمجموع أعراض لا مقوم له<sup>(٢)</sup> غيرها - وليس لشيء من هذه الامتدادات وجود في الأعيان على الاستقلال -

أما الخط ، فلأنه لو وجد عيبا . لكان ما يلاقي منه جهة السطح ، غير ما يلاقي الجهة الأخرى ، فينقسم في العرض ، والسطح ، لو وجد كذلك لكان الملاقي منه لجهة الجسم غير الملاقي منه للجهة الأخرى ، فينقسم في

(١) المقادير -

(٢) له -

العمق ، والبعد التام ، لو قام بنفسه ، دون مادة ، لكان هو الغلا السدي  
سيتحقق امتناعه ، ونحن اذا تخيلنا الثخن من غير أن نلتفت الى شيء من  
المواد ، كان ذلك بعدا تاما ، هو الجسم التعليمي .

واذا تخيلناه متناهيا ( لوحة ٢٧٨ ) فقد تخيلنا سطحه . فاذا كان تخيلنا  
لسطحه ، من غير أن نلتفت الى شيء مما يقارنه في المواد من اللون  
والقنوم ، كان ذلك سطحا تعليميا . وعلى هذا القياس الخط التعليمي .  
والبعد التام يمكن أن يؤخذ لا بشرط شيء ، ويمكن أن يؤخذ بشرط<sup>(١)</sup>  
لا بشيء .

وأما السطح والخط التعليميان ، فلا يمكن أحدهما بشرط لا شيء بل  
كما لا يتحصلان<sup>(٢)</sup> في نفس الأمر على الاستقلال ، فكذا في التخيل ، لانا  
اذا تخيلناهما ، لا بد وأن نفرض للسطح أعلى وأسفل ، وللخط يميناً  
 ويساراً ، فيكون المأخوذ الأول مع الجسم ، والثاني مع السطح .

ويدل على عرضية المقدار أنه لو وجد في الخارج مفارقا عن المادة ،  
لكان كونه لذلك اما لذاته أو للوازمها أو لأمر خارج عتھما . والأولان  
يقتضيان كون كل مقدار كذلك ، والثالث يقتضي كون الفني بذاته عن  
المحل ، يصير محتاجا اليه بأمر جائز المفارقة ، والمحتاج اليه بذاته يصير  
غنيا عنه ، بأمر هذا شأنه ، وذلك محال ، لأنه ما للشيء بذاته ، لا ينفك  
عنه بحال من الأحوال .

والسطح ليس هو فناء الجسم فقط ، والا لم يكن قابلا للإشارة  
( الحسية )<sup>(٣)</sup> بل هناك أمور ثلاثة : فناء الجسم في جهة معينة ، وليس  
بعدم محض ، بل عدم أحد أبعاد الجسم ، وهو عمقه ، ومقدار ذو طول

( ١ ) أ « بشرط » .

( ٢ ) أ « يحصلان » .

( ٣ ) سقطت من ك .

وعرض فقط ، وإضافة تعرض للفتام ، فيقال لها بحسبها نهاية ذي نهاية -  
والإضافة عارضة لها متأخرة عنها •

وكون الشيء نهاية لقابل الأبعاد الثلاثة المتقاطعة على زوايا قائمة ،  
يقتضي كونه قابلا لفرض يمدن منها فقط • وكميته إنما هي باعتبار  
كونه مقدارا لا غير •

وكونه سطحا ، هو باعتبار ملاحظة البعدين اللذين هما : الطول  
والعرض ، مع عدم ملاحظة البعد الثالث ، وهو العمق • وإنما قيّد  
التقاطع بكونه على زوايا قائمة . ( لانه <sup>(١)</sup> لو لم يقيد بذلك . لا يمكن لشي  
السطح تقاطع أبعاد لا تنحصر ، فضلا عن الجسم •

وأما كونه على الزوايا القوائم ، فلا يمكن أن يزيد في الجسم على  
ثلاثة . ولا في السطح على بعدين . إذ الزاوية <sup>(٢)</sup> القائمة هي التي تحدث  
من قيام خط مستقيم على خط مستقيم ، ولا ميل فيه إلى أحد الجانبين •  
فإن مال إلى أحدهما ، فالتى هي أصغر من قائمة <sup>(٣)</sup> حادة ، والتي هي  
أكبر منها منفرجة . وذلك ظاهرة عند التأمل •

وحال الخط في كونه يتناهى به السطح ، على قياس حال السطح ، في  
كونه يتناهى به الجسم •

والخط يتناهى بنقطة ، وليست النقطة من المقادير ، ولا من الكمية .  
إذ ليس يمكن أن يفرض فيها شيء خير شيء • وهو معنى قبول التجزؤ  
الذي هو من خواص الكم ، وإنما المقادير بأسرها تتناهى بها ، وتعرف  
بأنها شيء ذو وضع ، لا ينقسم •

ويكون <sup>(٤)</sup> التقاطع المذكور على زوايا قوائم . دليل على أن المقادير ،

---

( ١ ) سقطت من ك

( ٢ ) أ « الزوايا » •

( ٣ ) ك « القائمة » •

( ٤ ) أ « وكونه » •

لا تزيد على الثلاثة ، التي هي : الخط أو السطح والجسم التعليمي ، إذ لا يمكن الزيادة على إمكان فرض أبعاد ثلاثة بهذا الشرط ، ولهذا عبرت عن الجسم التعليمي في هذا الكتاب بالبعد التام .  
والعدد هو الكم المنفصل ، إذ ليس لأجزائه إمكان حد مشترك يتلاقى عنده ، ولو فرض في نوع من العدد كالسبعة آحاد مرتبة فيها واحد متوسط ، وعلى الجوانب آحاد يطلت نوعيته الواحدة الكائنة قبل هذا الترتيب . ثم إذا فرض منها واحد بين اثنين يكون له طرف إلى كسل واحد فيقسم ، فتكون آحاده أمور<sup>(١)</sup> منقسمة : أما اجسام أو سطوح متقار .

وبالجملة تكون كميات متصلة في أنفسها ، وتعرض لها الوحدة والمعدية . وكلامنا في الكم المنفصل بالذات ، لا فيما يمرض له الكم المنفصل ، فيكون كما منفصلا بالعرض ، فإن الذي يمرض له ذلك ، قد يكون جوهرا ، وقد يكون مقدارا ، أو غيرهما . فالعدد من حيث هو عدد ، لا حد مشترك فيه ، ولا إمكان لأن يفرض فيه ترتيب ووسط وطرف .  
ولا أولوية لبعض آحاد العدد بالوسطية ، ولا<sup>(٢)</sup> بالطرفية من بعض .  
وليس ( غير )<sup>(٣)</sup> العدد كما منفصلا ، لأن قوام المنفصل من التفرقات ، ( التي هي مفردات )<sup>(٤)</sup> ، والتي هي آحاد ، فإن أخذ الواحد ، من حيث هو واحد فقط ، لم يكن حاصل من اجتماع أمثاله إلا العدد .

وإن أخذ من حيث انه<sup>(٥)</sup> إنسان أو حجر أو غير ذلك ، لم يمكن اعتبار كونها كميات منفصلة إلا عند اعتبار كونها معدودة بالآحاد التي فيها ، فهي إنما تكون كميات منفصلة بالحقيقة ، لكونها معدودة بالوحدات التي فيها

( ١ ) « أمور » .

( ٢ ) « دلاء » .

( ٣ ) سقطت من ك .

( ٤ ) سقطت من ك .

( ٥ ) « هو » .

فإن كمياتها المنفصلة ، ليس إلا لعددتها لا غير . والبرهان على كون العدد عرضا ، هو أنه متقدم بالرحداث التي هي أعراض .

ومجموع الأعراض لا يكون جوهر ، وعرضية الوحدات يدل عليها أن وحدة الجوهر مساوية لوحدة العرض في مفهوم كونها وحدة ، فذلك المفهوم أن كان جوهر ، استحالة حصوله في العرض ، لأن الجوهر لا يوجد في العرض ، وإن كان عرضا لم (١) يمتنع حصوله في الجوهر ، فوجب الجزم بكون الوحدة عرضا .

وظاهر أن الوحدة ، وإن كانت مبدأ العدد ومقومة له ، فليست بمبدأ ولا كم ، إذ التعريف لهما لا يصدق عليها ، بل أقل العدد ( لوحة ٢٧٩ ) اثنين ، وهو الزوج الأول . ونسبة الوحدة إلى العدد ، ليست كنسبة النقطة إلى الخط ، لأن الوحدة جزء العدد ، والنقطة نهاية الخط ، وليست بجزء منه . ولا لزم تركيب الخط من النقطة ، والسطح من الخطوط ، وللجسم من السطوح . وهذا هو معنى تركيب الجسم من الجواهر الأفراد . وستعلم ذلك ، وامتناحه .

وكل نوع من أنواع العدد له وحدة ما ، باعتبارها يكون له لوازم وخواص ، مثل الزوجية والفردية والمنطقية والأضمنية ، وغير ذلك مما يشتمل عليه علم الأرسطائيقي ، وهذه الخواص ممتنعة الزوال .

واله اعتبار كثرة ، وخصوصية تلك الكثرة هي نوعيته التي هي (٢) بها ما هو ، فليس العدد مما لا حقيقة له مطلقا . وكيف يكون لما لا حقيقة له ، لا في الخارج ولا في الذهن خواص ولوازم ومناسبات عجبية ، قد أفراد لها علم ، وفرع منه فروع . فهو مما له حقيقة في الاعتبار الذهني ، وإن لم يكن له حقيقة زائدة في الوجود الخارجي كما سبق .

---

( ١ ) أولا .

( ٢ ) كـ وهي .

وكل نوع من أنواع العدد ، فانما يتقوم بالوحدات التي تبلغ جملتها  
ذلك النوع ، وتكون كل واحدة من تلك الوحدات جزءا من ماهيته •

فاما الأعداد التي فيه ، فليست مقومة له ، مثلا : العشرة ليست مقومة  
بالخمسيتين ، فانه ليس تقومها بذلك أولى من تقومها بستة وأربعة ، أو  
سبعة وثلاثة ، أو ثمانية واثنين • ولو كان أحد هذه مقوما ( لها ) ( ١١ ) ،  
لكان كافيا في تقويمها ، ومن المحال أن يكون للشيء أمور كل واحد منها  
كاف في تقومه ، فتكون العشرة من تسعة وواحد ، أو من نوعين من العدد ،  
انما هو من خواصها ولوازمها الخارجة عن ماهيتها •

فاذا عرفت بأنها عدد مركب من عدد كذا ، وعدد كذا ، فهو رسم وتنبيه  
لاحد •

وحال النوع من العدد في وحدته باعتبار ، وكثرته باعتبار آخر ، كحال  
المقدار في وحدته من جهة الاتصال ، وكثرته من جهة الأجزاء التي فيه  
بالقوة •

---

( ١ ) سقطت من ١ وزادت منها بعد «كافيا» •



## الفصل الثاني

### فسي

#### الكمية غير القسرة وهي الزمان

إذا فرضنا ثلاثة أجسام متحركة ، على ثلاث مسافات معا ، كثلث كرات متساوية ، ( و )<sup>(١)</sup> يحركها ثلاثة أشخاص الى جهات مختلفة : ( و )<sup>(٢)</sup> أحدها أسرع ، والأخرى أبطأ ، والثالثة متوسطة بينهما . وابتدأت بالحركة معا فتحركات السريعة مثلا دورتين ، والبطيئة دورة واحدة ، وانتهيا معا ، والمتوسطة كفت عن الحركة قبلهما ، ودارت دورة واحدة . فالسريعة والبطيئة ، اشتركتا في الابتداء والانتهاج معا ، وتغالفتا في المسافة .

والمتوسطة شاركت البطيئة في المسافة ، ولم تشارك السريعة فيها ، فتكون السريعة خالفت البطيئة ، والمتوسطة في المسافة ، وشاركت البطيئة في شيء به خالفت المتوسطة ، وذلك الشيء هو المحرك ، ولا المتحرك ولا الحركة ، الا ما يتعلق بها من المسافة والسرعة والبطء ، لأن محرك كل واحدة غير محرك الأخرى ، والمتحرك غير المتحرك الآخر ، ولا متعلقة بها . وبينها مية تتساوى في البعس منها ، وهي ما منه ، وما اليه . ويشترك الكل في شيء منها ، وهو<sup>(٣)</sup> المدة والزمان ، واشترك الثلاثة<sup>(٤)</sup>

- 
- ( ١ ) سقطت من أ .
  - ( ٢ ) سقطت من ك .
  - ( ٣ ) أ وهي .
  - ( ٤ ) أ والثلاث .

في قطعة منه ، واثنان في الكل .

فهذه المدة والزمان أدركت ملحوظة بالذهن . ولا تساوي جزءها كلها كما في سائر المقدرات . فان الكوة السريعة لا يمكن أن تتحرك في تلك المدة ، بتلك السرعة ، أكثر من الدورتين ، ولا أقل ، ولا البطيئة في المدة المفروضة يمكن أن تتحرك مثل حركتها ، ولا أكثر .

وانية الزمان ظاهرة بهذا التعنیه . لكن ماهيته خفية . ومما ينبه على انيته وماهيته أيضا ، أن القبلية التي لا تجتمع مع البعدية ، وهي السابقة على وجود الحادث ، ليست نفس العدم ، فان العدم قد يكون بعد ، كما يكون قبل ، ولا هي ذات الفاعل . فانه قد يكون قبل ومع وبعد .

فهو شيء آخر لا يزال فيه تردد وتصرف . على الاتصال ، فهو متصل في ذاته غير قار الذات . فانا لو فرضنا متحركا يقطع مسافة . يكون حدوث حادث ما مع انقطاع حركته ، فيكون ابتداء الحركة قبل هذا الحادث . ويكون ابتداء الحركة وحدث الحادث قبلات وبمديات متصرفة ومتحدة . مطابقة لأجزاء المسافة والحركة . فتكون هذه القبلات والبمديات متصلة اتصال المسافة والحركة .

فالفهم الذي هو غير قار الذات السابق على الحادث المتصل اتصال المقادير ، هو الزمان ، وليس مفهوم غير اتصال الانقضاء والتعدد . واذا لم يفرض الزمن في هذا الاتصال تجزؤا بالفعل ، فلا تقدم فيه ولا تأخر . والأجزاء المفروضة فيه لا يفرض لها تقدم وتأخر ، بل تصور عدم استقرارها المستلزم لتصور تقدم وتأخر هو حقيقة الزمان ، فالتقدم والتأخر لإحقان له لذاته ، ويلحقان غيره بسببه ، وذلك الغير هو كل ماله حقيقة ، غير عدم الاستقرار يقارنها عدم الاستقرار ، كالحركة وغيرها فلا نحتاج أن نقول : اليوم متأخر عن أمس ، لأن ( لوحة ٢٨٠ ) نفس مفهوميها يشتمل على معنى هذا التأخر ، بخلاف العدم والوجود وغيرهما .

ولو كان ما ذكرناه تعريفا حديا أو رسميا للزمان ، لكان قد أخذ الزمان في نفسه<sup>(١)</sup> ، فانه لا يصح تصور المعية والقبلية والبعدية ، الا مع تصور الزمان فلا يؤخذان في تعريفه .

وكذا الحركة السريعية والبطيئة المذكورتان في التعنيه المذكور أولا لا يؤخذ في تعريفه<sup>(٢)</sup> ، لأن السريعة هي التي تقطع مسافة أطول في زمان ( مساو أو )<sup>(٣)</sup> أقصر ، وتقطع ( مسافة )<sup>(٤)</sup> مساوية في زمان أقصر .

والبطيئة على الخلاف من ذلك ، فالزمان مأخوذ في تعريفهما ، بل ما قبله هنا<sup>(٥)</sup> يجري مجرى المنهات على حقيقة الزمان .

والقبلية والبعدية ، اذا أخذتا من حيث يقمان في زمان معين ، كان حكمهما حكم غيرهما ، في لحوق قبلية وبعدية أخرى ، يعتبرهما الدهن به . ولا ينقطع ذلك الا بانقطاع الاعتبار الذهني ، وهما اضافتان يجب وجود مروضيهما في العقل ما ، لا في الخارج كذلك ، وهما من الأسور الاعتبارية ، لا الخارجية . ولا يختصان بزمان دون زمان ، بل يصح تعلقهما في جميع الأزمنة .

واذ قد ثبت أن قبلا قد يكون أبعد من قبل وأقرب منه ، فالقبليات لها مقدار ، وهو غير ثابت ، كما عرفت . فلا يكون مقدار الجوهر ، أو هيئة يتصور ثباتهما ، فهو مقدار لهيئة ، لا يتصور ثباتهما ، وهي الحركة . فماهية الزمان أنه مقدار الحركة ، لا من جهة المسافة ، بل من جهة التقدم والتأخر ، اللذين<sup>(٦)</sup> لا يجزمان . وأنت تعلم من تأخره لآخر .

---

( ١ ) « في حده » .

( ٢ ) « لا يمكن أخذهما في تعريفه » .

( ٣ ) سقطت من ك .

( ٤ ) سقطت من ك .

( ٥ ) « إلى ههنا » .

( ٦ ) « اللذان » .

إذا أدى الى فوات ما يتضمن تقديمه ، أن أمرا ما قد فاتك ، وذلك الفائت هو الزمان .

وتعلم أنه مقدار حركة بما يرى من التفاوت ، وعدم الثبات والقطرة السليمة ، يستدني بهذا في اثبات الزمان ، وبيان ماهيته عن جميع ما مر من التنبيهات عليهما .

ومن لا (١) يستغني فلا بد له من التنبيهات السابقة . وقد عبر عن الزمان أيضا بأنه اعتبار التقدم والتأخر والقبلية والبعدية في الأمور الموجودة والمقدرة في الوهم .

وتعتبر القبلية والبعدية بالنسبة الى الآن الومسي الدفسي ، ( وهو ) (٢) الزمان الذي حواليه ، فالأقرب من أجزاء الماضي اليه بعد ، والأبعد قبل ، والمستقبل بخلاف هذا .

ولا مبدأ زمني للزمان ، والا لكان له قبل لا يجتمع مع بعده ، وليس ذلك القبل نفسى العدم (٣) ، ولا بأمر ثابت يجتمع مع بعده ، وليس أيضا قبلية زمانية ، فيكون قبل جميع الزمان زمان ، وهو محال .

وبقريب (٤) من هذا يتبين الا مقطع زائسي له ، اذ يلزم أن يكون له بعد ، وبمده ليس عدمه ، اذ قد يكون العدم قبل ، ولا شيء ثابت ، كما سبق ، فيلزم أن يكون جميع الزمان شيء منه ، فلا ينقطع ما فرض أنه قد انقطع ، هذا خلف .

ولا يلزم من هذا ، كون الزمان واجبا لذاته ، انما كان يلزم ذلك ، لو لزم من فرض عدم المحال ، كيف كان ، أما اذا لزم المحال من فرض عدمه قبل ثبوته ، أو بعد ثبوته ، لا مطلقا ، لم يلزم وجوبه بذاته .

---

( ١ ) اءلم .

( ٢ ) سقطت من ا .

( ٣ ) ك «القبلية» .

( ٤ ) اءيقرب .

والآن في الزمان كالنقطة في الخط ، وهو طرف موهوم بين الماضي والمستقبل ، به متصل أجزاء الزمان بعضها ببعض •  
واذ ليس للزمان طرف فلا يوجد لهذا الآن ، الا في الزمن • وكما  
ان النقطة ليست مقومة للخط ، كذلك الآن ليس مقوما للزمان ،  
وسيتحقق ذلك فيما بعد ، فهو عرض حال في الزمان ، هو حد مشترك  
بين ماضيه ومستقبله • والماضي ليس بممدوم مطلقا ، بل معدوم في  
المستقبل ، والمستقبل معدوم في الماضي ، وكلاهما معدوم في الآن •

وليست المسافة وحدها هي السبب في التقدم والتأخر ، اللذين في  
الزمان ، والا لما كانت المسافة الواحدة تقع فيها حركة متقدمة ومتأخرة ،  
بالتماود ، بل للمسافة مدخل ما في ذلك ، وهو ظاهر • وقد قسم الزمان  
الى أجزاء من السنين والشهور والأيام والساعات ، وغير ذلك •

وأجزاء الزمان الدائم هي جزئيات الزمان المطلق ، ولا يتقدم جزء  
مفروض من الزمان على جزء آخر منه ، تقدما زمانيا ، بل يتقدم عليه  
بالطبع • والسابق منهما شرط معد لللاحق ، لأنك ستعلم أن الحركات  
هي سبب ( حدوث ) الحادث ، والحركة حادثة وكل حادث له على  
حدوث من الحركات ، فالحركة كذلك • فيقدم جزء من الحركة على  
جزء آخر طبيعي ، لا زمني •

وليس بعض أجزاءها أولى بالعلية من بعض ، بحسب ماهيتها ، بل  
الأولية بحسب أمر خارج من فاعل محرك وقابل ، هو أجزاء المسافة •  
وتعين المراد بالتقدم الطبيعي ، بسبب الفاعل ، وجزء آخر من  
المسافة ، والوصول الى ذلك الجزء أيضا ، بسبب المسافة ، والجزء  
الأخر ، ومعية ما هو في الزمان للزمان ، غير معية شيئين يقعان في  
زمان واحد ، لأن الأولى تقتضي نسبة واحدة ، لشيء غير الزمان الى

---

(١) سقطت من ك •

الزمان ، هي متى ذلك الشيء . والأخرى تقتضي نسبتين تشتركان في منسوب اليه واحد بالعدد ، هو زمان ما .

وكما تقدر الحركات بالزمان ، كذلك يقدر الزمان بالحركة ، كما يدل المكيال على المكيال تارة ، والمكيال على المكيال أخرى . وكذا تدل المسافة على الحركة ( لوحة ٢٨١ ) ، في الحركة على المسافة .

ويكفي في تحقق الزمان حركة واحدة ، ولا أي حركة ، بل الحركة التي لا بداية لها ، ولا نهاية ، لتكون حافظة له .

وكما أن المقدار الموجود في جسم يقدره ويقدر ما يحاذيه ويوازيه ، كمقدار مسطرة ، كذلك مقدار الحركة الواحدة ، وهي الحركة التي يقدر بها الزمان ، بقدر منها (١) سائر الحركات .

وكما ليس يجب أن يكون ذلك المقدار في المسطرة متعلقا (٢) بالمقدر والمقدر ، كذلك هذا المقدار يكفي في تقديره لسائر الحركات ، أن يكون مقدارا لحركة واحدة . ويكون الزمان غير قار الذات ، فلا يكون شيء منه حاضرا . وكل ما هو علة للزمان تامة كانت أو ناقصة ، فلا يكون في الزمان ، ولا معه ، اللهم الا في التوهم ، حيث يقيس الوهم هذه الأشیاء الى الزمانيات .

وإذا قيل السكون في الزمان ، أو مقدر به ، فهو تجوز . فمعنى أنه لو كان الساكن متحركا ، لكان مقدار حركته كذا ، والجسم اذا قيل في الزمان ، فانما هو من جهة حركته .

ونسبة الزمان الى الحركات ، كنسبة الذراع الى المذروعات . وكونه مقدار للحركة ليس بأمر زائد على الحركة في الأيمان قائم (٣) بها ، انما هو زائد بحسب الاعتبار الذهني ، من حيث يلاحظ الدهن كون الحركات

---

( ١ ) ك «به» .

( ٢ ) ك «متعاقبا» .

( ٣ ) أ «قائما» .

متشاركة في كونها حركة ومختلفة في مقاديرها ، التي هي أزمنتها •  
وكما أن المقادير القارة الذات تشاركت في المقدارية ، وزاد بعضها  
على بعض ، ولم يلزم من ذلك أن تزيد بعض ، يامر وراء المقدار ، فكذا  
الحال في الزمان بالقياس الى الحركة •

ولا ينتسب الى الزمان شيء بأنه حاصل منه ، الا اذا كان ذلك الشيء  
من الاشياء التي فيها تقدم وتأخر ( و )<sup>(١)</sup> ماضى ومستقبل ، وابتداء  
وانتهاء • وذلك هو الحركة أو ذو الحركة ، فان كل أمر زمني له متى ،  
ويصح عليه الانتقال في معناه ، وما هو خارج عن هذا ، فانه يوجد مع  
الزمان لا فيه •

وهذه المعية ان كانت بقياس ثابت الى غير ثابت ، فهو الدهر ، وان  
كانت بقياس ثابت الى ثابت ، فالحق ما يسمى به السرمد • وهذا الكون  
أعني كون الثابت مع غير الثابت ، والثابت مع الثابت ، بازام كـون  
الزمانيات في الزمان • وتلك المعية ، كأنها متى للأمور الثابتة •

ولا يتوهم في الدهر ، ولا في السرمد امتداد ، والا لكان مقدار الحركة  
والزمان كمول للدهر<sup>(٢)</sup> ، والدهر كمول للسرمد ، فانه لولا دوام نسبة  
علل الأجسام الى مبادئها ، ما وجدت الأجسام ، فضلا عن حركاتها ولولا  
نسبة دوام الزمان الى مبدأ الزمان ، ما تحقق الزمان • ودوام الوجود  
في الماضي هو الأزل ، ودوامه في المستقبل هو الأبد ، والدوام المطلق يعم  
الدهر والسرمد •

---

( ١ ) سقطت من ك •

( ٢ ) I والدهر •





## الفصل الثالث

### فسي

ما لا يعتبر فيه من الكيفيات انه كمال جوهر ، وهو ما يختص

وما يعتبر فيه انه استعداد فحسب

اما الكيفيات المختصة بالكميات ، فهو التي لا يتصور عروضها لشيء  
ما الا بواسطة كميته . ويدخل فيها ما يكون كذلك ب كله كالاستقامة  
والانحناء ، او ببعض اجزائه كالحلقة المركبة من : لون وشكل . وهي  
كذلك ، لما فيها من الشكل فقط .

وينقسم هذا النوع الى ما يكون مختصا بالكمية المتصلة ، والى ما يكون  
مختصا بالكمية المنفصلة . والمختص بالمتصلة اما شكل وحده او غيره .  
وذلك الغير اما مركب مع الشكل كالحلقة ، او غير مركب منه<sup>(١)</sup> .  
كالاستقامة .

والذي يختص بالكميات المنفصلة ، هو كالزوجية والفردية . ومعنى  
الاستقامة في الخط كونه بحيث اذا فرض عليه نقط ، كانت في سمت واحد  
اي لا يكون بعضها ارفع ، وبعضها اخفض .

وقد يعبر عن الخط المستقيم بأنه الذي تنطبق اجزؤه بعضها على  
بعض ، على جميع الأوضاع ، بخلاف المنحني ، فانه ربما انطبق قوسان  
اذا جمل مقعر احدهما الى محدب الأخرى . اما على غير هذا الوضع  
فلا ينطبق .

---

( ١ ) «معها» .

وقد يقال : هو أقصر خط يصل بين نقطتين ، أو هو الذي اذا أثبتت نهايته ، وقبل لا يتغير وضعه ، أو أنه الذي يستر وسطه طرفيه ، واستواء السطح هو كون الخطوط المقروضة عليه في جميع الجهات مستقيمة ، واستدارة السطح المستوي ، هو أن يحيط به خط مستدير ، يفرض في داخله نقطة تتساوى جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه .

وكرية الجسم هو أن يحيط به سطح مستدير يتأتى أن يفرض في داخله نقطة ، تكون كل الخطوط المستقيمة الخارجة اليه منها متساوية . وتتصور الدائرة من توهمننا ثبات أحد طرفي الخط المستقيم ، مع ادارة الطرف الآخر ، الى أن يعود الى وضعه الأول . والنقطة الثانية هي مركز الدائرة .

والخط المار بالمركز من المحيط الى المحيط ، هو قطرها . والكريسة تتصور من توهمننا ثبات قطر الدائرة ، مع ادارة نصفها ، الى أن يعود الى وضعه أولاً ( ١٧ ) . والخط الذي يمر بمركز الكرة من محيطها ( الى محيطها ) ( ٢١ ) يسمى قطر الكرة .

واذا توهمننا حركة الكرة مع ثبات قطر من أقطارها ، فذلك القطر محورها ، وطرفاه قطباها ، والدائرة التي بعدها من قطبي الكرة بمقد واحد ( ٣١ ) منطقة ( لوحة ٢٨٢ ) الكرة .

والمخروطية في الشكل نتصورها ، من كوننا نتوهم خطا قائما في السمك ، خارجا عن مركز الدائرة ، غير مائل الى جانب من الجوانب ، مع أنسا

( ١ ) أ ( الأول ) .

( ٢ ) سقطت من أ .

( ٣ ) أ ديمدا واحدا .

( ٤ ) ك ( وتصور ) .

نصل من محيط الدائرة خطين<sup>(١)</sup> الى طرفي الخط القائم ، حتى يحدث مثلث ، وتوهمنا ثبات الخط القائم ، مع ادارة المثلث ( الى أن يعود الى وضعه الأول )<sup>(٢)</sup> .

واسطواتية الشكل تصورها من توهم خطين قائمين في السمك ، خارجين : احدهما من مركز الدائرة ، والاخر<sup>(٣)</sup> من محيطها ، مع كوننا نصل بين كل واحد من طرفيها بخط مستقيم ، حتى يحدث سطح ، ويتوهم ثبات الخط الخارج من المركز ، مع ادارة هذا السطح ، الى أن يعود الى وضعه الأول ، والشكل ليس نفس حد الجسم ، أو حدوده ، بل هو هيئة تلزم الجسم المحدود ، من حيث هو محدود ، وهو حاصل في جميع ذلك المحدود .

وان كان بشركة من الحد ، ومشروطا به ، وليست الدائرة في الخط ، ولا الكرة في السطح . وان كانت الدائرة لا تتم الا بانمطاف خط ، والكرة لا تتم الا بتقريب سطح ، ولو كانت الدائرة في مجرد الخط ، لكانست استدارة أو تقويسا .

ولو كانت الكرة في السطح لكانت<sup>(٤)</sup> اما تقميرا ، بحسب ما يلي جانب التجويف ، أو تقريبا ، بحسب ما يلي الأمر الخارج . فالحق أن الكرة جسم لا سطح ، والدائرة سطح لا خط ، والزاوية هيئة تحصل للمقدار من حيث هو ذو حد أكثر من واحد ، ينتهي عند حد مشترك .

والحلقة شكل من حيث انه في جسم طبيعي ، أو صناعي ، مخصوصا ، بما يصح ابعاره ، في حالة تحصل من اجتماع اللون والشكل ، وباعتبارها بوصف الشخص بالحسن والقبح . وما يتعلق من الكيفيات بالكم المنفصل ،

(١) ا «خطا» .

(٢) سقطت من ك .

(٣) ك «والأخرى» .

(٤) ك «ولكان» .

لموضحة علم الأرثماطيقى ، وهو خير مناسب لفرض هذا الكتاب .  
وقد أمثلت ذكر كثير مما يتعلق بالكلم المتصل ، البعض منه لهذا السبب ،  
والبعض لوضوحه كالترجيع والتخليث وأهباهما .

وما عرفة هنا من الكميات فهو آت بالفرض ، والمقصود من ذكره  
بالدات ، انما هو الكيفيات المتعلقة به ، لافتقار ما عرفتها به اليه .

واما الكيفيات الاستمدادية ، فممتها تهيو لقبول أثر ما بسهولة ، أو  
سرعة ، وهي طبيعى ، كالمراضية واللين ، وتسمى اللاقوة .

وممتها تهيو للمقاومة ويطم الانفعال ، كالمصاحبة والصلابة ، وذلك  
هو الهيئة ، التي بها صار الجسم لا يقبل المرض ، وينتأى عن الانتفاخ ،  
لا أنه لا يمرض ، ولا ينضم ، ويسمى القوة ، ويشتمل أقسام هذين ،  
أعني القوة واللاقوة ، كونها استمدادات ، تصور في النفس بالقياس ، الى  
كمالات ، وهي ان كانت في أنفسها كمالات ، فليس المعبر هنا كمالاتها ،  
بل كونها استمدادات لكمال غيرها . ولا يراد بالكمال هنا ما يكون فسيلا  
للشيء ، أو ملائما له ، بل ممتاء : كونه نهاية استمداد ما ، لا غير .

ويدخل في هذا النوع من الكيفيات كثير من الكمالات المحسوسة وغير  
المحسوسة ، لا باعتبار كمالاتها ، بل باعتبار اعدادها لكمال آخر .

وقوة الانفعال قد يكون مقصور التهيو نحو شيء واحد ، كقوة الفلك  
على قبول الحركة ، دون السكون .

وقد يكون التهيو نحو أشياء تزيد على واحد ، كقوة الحيوان على  
الحركة والسكون ، ولكن باعتبارين ، كما سبق . وقد يكون القابل  
قابلا للشيء ، دون حفظه ، كقوة قبول الماء للسكر ، وقد يكون قابلا  
وحافظا مما ، كقبول الحجر له ، والقوة الشديدة اذا احدث تأثيرها ،  
يحدث امتناعها عن التأثير .

وكل معائن يقصر من حيث تأثره عن قوة ما يؤثر فيه . والقوة قد  
تكون بحيث أي شخص اتفق مساندتها له ، تبقى القوة بمده . وقد تكون

بحيث تستوي نسبتها الى أي واحد كان من الأشخاص • انها اذا صادفت  
واحدا من الجملة ، تخور ولا تبقى بعده • والقوة اذا أخذت متخمة  
بشيء واحد ، لسبب يخصها به في الفرض أو في الأعيان •  
فاذا رفع ذلك الشخص بطلت القوة (١) عليه ، لا أن القوة بطلت عن  
محلها ، بل عن كونها قوة على ذلك الشخص ، من حيث هو ذلك المعين ، وان  
كانت بالية في نفسها •

---

( ١ ) دلالة القوة •



## الفصل الرابع

### فسي

#### الكيفيات المحسوسة بالحواس الظاهرة

المحسوس من الكيفيات بالحس الظاهر ، فني عن التعريف بالحد أو الرسم ، اذ لا أظهر من المحسوسات . لكن ربما احتيج الى التنبيه على مفهوم اسم بعضها . وتنقسم على حسب انقسام الحواس ، التي يحس بها ، الى خمسة أقسام :

الأول - الملموسات ، وأذكر منها اثني عشر وهي : الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليبوسة ، واللطافة والكثافة ، واللزوجة والهشاشة ، والجفاف والبلة ، والثقل والخفة - فالحرارة من شأنها تفريق المخلتفات ، وجميع المتشاكلات ، لأنها تفيد الميل المصعد بواسطة التسخين .

فما يتركب من اجسام مختلفة في اللطافة والكثافة ، فالطفه أقبل للخفة من الحرارة ، كالهواء الذي هو أسرع قبولا لذلك من الماء ، الذي هو أسرع قبولا له من الأرض .

فاذا عملت الحرارة في المركب يادر الأقل لها ، الى التصميمد قبل مبادرة الأبطأ ، والأبطأ دون الماصي ( لوحة ٢٨٣ ) ، فتفرق الاجسام المختلفة الطبائع التي حصل منها المركب ، ثم يحصل منها عند تفريق تلك الأجزاء ، اجتماع المتشاكلات ، بمقتضى طبائعها ، اذا لم تكن بسائط المركب شديدة الالتحام .

أما اذا كان التحامها شديدا ، وكان اللطيف والكثيف قريبين من الاعتدال فقد يبعث لقوة الحرارة حركة دورية ، كما في الذهب . فان اللطيف اذا مال

الى التصعيد جذبه الكثيف الى أسفل ، فاستدارت حركتها ، فان كان مع شدة الالتحام اللطيف عاليا جدا ، صعد بالكلية ، واستصحب الكثيف ، والا أثرت النار في تسييله ان لم يفلب الكثيف جدا .

وان غلب جدا لم يقدر على تسييله ، هذا كله اذا لم تقتزن بالمركب صورة ، تمنع من شيء من ذلك ، او تقتضي خلافه . ودلت التجربة ، على أن من أسباب الحرارة الاستضاءة والحركة ، ومجاورة النار ، اذا كان القابل لشيء من ذلك قابلا للحرارة . اما اذا لم يكن قابلا لها ، فلا .

والبرودة ليست عدم الحرارة ، لأنها محسوسة ، ولا شيء من العدم كذلك ، بل التقابل بينهما تقابل التضاد ، وتأثيرها على خلاف تأثير مقابلهما ؛ والرطوبة هي الكيفية التي يكون بها الجسم سهل التشكل بشكل العاوي ، سهل الترك له . واليبوسة هي الكيفية التي بها يصير الجسم قابلا لذلك ( الشكل (١) وتركه يسر . واللطافة رقة القوام . والكثافة غلظة . والزوجة هي سهول قبول الجسم للتشكل بأي شكل أريد مع عسر تفريقه . واذا قصد تفريقه امتد متصلا . والهشاشة هي كونه بحيث يسهل تفريقه ، ويعسر تشكيكه .

والجفاف هو الاستحالة (٢) التي للجسم ، بسبب كونه لا تقتضي طبيعته نوعه الرطوبة ، ولا ملاصق لجسم رطب (٣) . والبلة هي الحالة التي للجسم بسبب أنه مع كونه غير مقتضي للرطوبة هو ملاصق لجسم رطب (٤) والثقل هو ما يتحرك به الجسم الى جهة السفلى ، وتوجيه البرودة .

والخفة ما يتحرك به الى جهة العلو ، وتوجيه الحرارة ، وكلاهما عرف بالتجربة . فانا قد جربنا أن صعود الجسم ، يشتد باشتداد حرارته ،

( ١ ) سقطت من ك .

( ٢ ) أ «الحالة» .

( ٣ ) أ «لذي رطوبة» .

( ٤ ) سقطت من ك .



ويضعف بضعفها ، وأن نزوله يشتد ويضعف بحسب حال برودته ، فبسي  
الشدة والضعف . ولولا أن الحرارة تقتضي التجميد ، والبرودة تقتضي  
خلافه ، لما كان الأمر كذلك .

والقسم الثاني من الكيفيات المحسوسة هو المدوقات . والذي نعرفه من  
بساتئها تسعة هي : المرارة والحراقة والملوحة والعفوضة والحموضة  
والقبض ، والدسومة والحلاوة ، والنفاهة . وربما كان للشيء طعم في  
نفسه ، لكنه لشدة تكاثفه لا يتغلل منه شيء يخالط اللسان ، حتى يدركه ،  
ثم إذا احتيل في تلطيف أجزائه أحسن منه بطعم ، كما في الحديد والنحاس .  
وقد يجتمع طعمان في جسم واحد ، كالمرارة والتبض في العضض ، ويسمى  
بشاعة ، وكالملوحة والمرارة<sup>(١)</sup> في السيخة ويسمى زعوقة .

وربما اجتمع من الكيفية الطمعية والتأثير اللمسي أمر واحد لا يتميز في  
الحس ، كالطعم والتفريق مع الاستغان ، فإنه قد يحصل منها حراقة أولا  
مع الاستغان ، وقد يوجبان حموضة ، كالطعم مع التكتيف اللذين ربما  
أوجبا عفوضة . وربما كان ذلك هو السبب ، لتكثر ما يحس به من  
الطعوم ، أو من جملة أسبابه .

ولم أجد وجه حصر للطعوم في عدد ، لا في نفس الأمر ، ولا بحسب ما  
يمكن في حق اليسير الاحساس به .

والقسم الثالث المشمومات ، وليس لها أسماء مخصوصة ، إلا من جهة  
الموافقة والمخالفة ، أن يقال لها رائحة طيبة أو منتنة .

ويختلف ذلك باختلاف أحوال الذين<sup>(٢)</sup> يحسون بها ، فإن المواقف  
لشخص قد يكون مخالفا لآخر ، أو من جهة ما يقترون به<sup>(٣)</sup> ، كما يقال

( ١ ) «المرارة والملوحة» .

( ٢ ) في ك «الذين» .

( ٣ ) ك «به» .

رائحة حلوة أو حامضة ، ولا أعرف لها وجه حصر .

والقسم الرابع المسموعات ، وهي الأصوات والحروف والسبب السذي نجده محدثا لهما هو تموج الجسم السيل الرطب ، كالماء والهوام . وليس المراد من التموج حركة انتقالية ، من ماء أو هوام واحد بعينه ، بل هو أمر يحدث بصرم بعد صرم ، وسكون بعد سكون . وسبب التموج امتساس عنيف ، هو القرع أو تفريق عنيف هو القلق . أما القرع فإنه يموج الماء والهوام ، الى أن يتقلب من المسافة التي سلكها القارع ، الى جنبها بعنف شديد ، وكذا القلق - ويلزم منهما جميعا انقياد المتباعد منهما للتشكل والتموج الواقعين هناك .

ويتوقف احساسنا بالصوت ، فيما جريناه . وإن جاز ألا يكون شرطاً مطلقاً على وصول الهواء الحامل له الى الصماخ ، لأنه يميل من جانب الى جانب ، عند هبوب الرياح . ومن أخذ أنبوبة طويلة ، ووضع أحد طرفيها على فيه ، وطرفها الآخر على صماخ انسان ، وتكلم فيها بصوت عال ، سمع ذلك الانسان ، دون الحاضرين .

وإذا رأينا انساناً من البعد يضرب بالفأس على الخشبة ، رأينا الضربة قبل سماع الصوت .

وليس الصوت نفس القرع أو القلق ، لأنهما في تقسيمهما مختلفان ، مع أننا نفهم الصوت ، دون الحاجة الى تعقل قلع أو قرع ، أو أن لهما مدخلا فيه .

ثم انهما يدركان بالبصر وغيره ، وهو لا ( لوحة ٢٨٤ ) يدرك الا بالسمع وايضا فإنه يبقى بعد فواتهما . وليس عليك من هذه الفروق ، أنه غير الحركة والتموج . ولو كان الصوت أمراً لا يحصل الا في الصماخ ، لما كنا اذا سمعناه عرفنا جهته ، وأنه من قريب أو بعيد ،

---

( ١ ) في الاصل ك «أمر» .

بمجرد السماع ، لا من أبصار التموج • أو الاستدلال بجهارته وخفائته<sup>(١)</sup> ، على قربه وبمده ، فلذا هو حادث في جهته خارج الآن •  
 وأما الصدى فإنه يحصل من انعكاس الهوام المتموج ، من مصادم عال ، كجبل أو حائط ، محفوظا فيه مقطعات الحروف ، أن كانت فيه حاصلة •  
 ولا يبعد أن يكون لكل صوت صدى عند كل مصادم ، ولكن في البيوت يجوز ألا يقع الصور بالانعكاس ، لقرب<sup>(٢)</sup> المسافة فلا يحس بتفاوت زمني للصوت وعكسه ، ولهذا يكون صوت المغني في البيت أقوى مما في الصحراء •

والموجب للصدى ، أن كان ذا ملاسة ، ثبت الصدى زمانا ، لتعاقب الانعكاس بتعاقب الاندفاع • والهوام أن كان يتشكل بمقاطع الحروف ، غائب عنا ، يوجب<sup>(٣)</sup> حفظ تلك التقطيعات •

وكيف كان ، فإن الهوام لا يحفظ الشكل ، وهو سريع الالتئام والتفويض بادنى سبب ، بل أن كان يتشكل بمقاطعها ، فانما ذلك لسبب غائب عنا ، يوجب<sup>(١)</sup> حفظ تلك التقطيعات •

فإن لم يكن كذا ، لم يكن متشكلا بتلك المقاطع • ولا يكون تشكله بها شرطا في حدوث حرف أو صوت • ومن الجائز ألا يكون تموج السيل ولا توسطه ، شرطا في حصول الصوت والحرف ، على كل حال ، بل على وجه مخصوص ، كحال تعلق النفس بالبدن ، على الوجه الذي هي عليه الآن ، وإن جاز ألا يكون شرطا على وجه آخر ، أو وجوه أخرى •

ويجوز أيضا أن تحصل بعض الأصوات بملة ، وبعضها بملة أخرى ، لما عرفت أن الواحد بالثبوت ، جاز أن يكون له علل مختلفة •

( ١ ) أ «بجهارته وخفائه» •

( ٢ ) ك «قرب» •

( ٣ ) ك «يوجب» •

والحرف هيئة عارضة للصوت ، يتميز بها عن صوت آخر مثله ، في الحدة والثقل تميزا في المسموع . والحرف اما مصبوتة ، وهي التي لا يمكن الابتداء بها ، واما صامتة ، وهي ما عداها . وقد يكون في هذه ما لا يمكن تحديده ، كالباء والتاء والفاء والدال . ونسبة عروضها للصوت ، نسبة عروض النقطة للخط ، اذ لا يتحقق الا في أول زمان ارسال النفس ، أو آخر زمان حبسه . وحصر الحروف في عدد في نفس الأمر ، أو بحسب الوجدان ، مما لا أجد سبيلا الى وجهه .

وامتسم الخامس المبصرات ، وهي الالوان والاضواء أما الالوان فيتمتعز على حصرها في عدد ، والسواد والبياض منهما ، هما ضدان في غاية التباعد ، ولا يبعد أن يكون كل ما عداهما ، أو بعض ما عداهما ، من الالوان من تركيبهما على وجه مخصوصة .

ولا شك ان السواد والبياض ، والحمرة ( والصفرة )<sup>(١)</sup> والخضر اذا سحقت جدا ، ثم خلطت ، فانه يظهر منها بحسب اختلاف مقادير المختلطات الوان مختلفة . فمن المحتمل ان يكون سائرهما حاصلًا على هذا الوجه ، أو يكون كل واحد منها (و بعضها ، ألوانا مفردة ، في الحقيقة لا عند الحس فقط .

ومن الجائز أن تكون الألوان غير متناهية ، في نفس الأمر . وان لم يعتبر كون اختلافها بالشدة والضعف ، اختلافًا نوعيًا . أما اذا اعتبرناه كذلك ، فالأمر ظاهر ، لكن جاز مع ذلك ألا يحصل منها الا المتناهي .

ومن الالوان : ما هي مشرقة قريبة من طباع الضوء ، كالارجوانية ، والفيروزجية ، والنضرة الناصعة ، والحمرة الصافية . ومنها ما هي مظلمة ، كالغبرة ، والكهنة ، والموذية ، والسواد ، وأمثالها .

---

(١) سقطت من ك .

وانفعال البصر عن اللون ان لم يكن مانع ( ان )<sup>(١)</sup> ، أخذناه داخلا فسي مفهوم اللون ، مقوما له - ولا حصول لشيء من الألوان في الظلمة ، لأننا في الظلمة لا نراها ، وليس ذلك لأن الهواء المظلم عائق عن ابصارها ، اذ ليس فيه كيفية عاتقة عن الابصار ، والا لما كان من قعد في غار مظلم ، وفي خارجه جسم مستنير ، يرى ذلك الجسم ، فهو اذن لعدم حصوله فسي الظلمة ، ان أخذ على ذلك التقدير .

وأما اذا لم تأخذ ذلك الانفعال مقوما له ، وجزءا من مفهومه ، فسيلا يلزم من ذلك أكثر من أن الضوء شرط في صحة كونه قريبا ، لا في تحققه في نفسه ، بل ولا يلزم منه أيضا أن يكون الضوء شرطا على الاملاق ، بل جاز أن يكون ( ذلك )<sup>(٢)</sup> على مثل ما ذكرت ، في شسراائط حدوث الصوت وعلى حصوله .

وقد يتوهم في الألوان أنها جواهر ، وهو خطأ ، منشؤه تجويز مفارقتها عن محالها وقيامها بذاتها - وهي هي على الوجه الممتنع ، في انتقال الأعراض ، بسبب أن ذلك الانتقال ، لا يعلم امتناعه فيها بديهة . والذي يدل على عدم جوازه ، هو أن السواد مثلا ، اذا فارق المحل ، فاما يتأتى فيه أن يحس ، أو لا يتأتى فيه ذلك -

فان تاتى وفرض أنه أحس فاليه اشارة ، وهو مع مقدار . والمفهوم من المقدار غير المفهوم من السواد لتعقل المقدار دون السواد واذا كان مع مقدار فهو في شيء متقدر وجسماني - وقد فرضت مجردة ، هذا خلف - وان لم يتأت فيه أن يحس ، فليس في نفسه سوادا ، وهى محال - وأنت تعلم أن الشيء الأسود مثلا ، اذا ابيض وماهيته وشكله ووضعه وجميع أحواله بعد كما ( لوحة ٢٨٥ ) كانت ، الا السواد

(١) سقطت من ك

(٢) سقطت من ك

فالسواد زائد ( لوحة ٢٨٥ ) على الجميع ، وليس لا شيء محض ، فان الاشياء  
لا ينتقل عنه حاسة .

وقد تتفق الأجسام في الأشكال ، وتختلف في الألوان - ولو كان اللون  
نفس الشكل ، لما كان كذا ، ولكان للهواء لون محسوس ، لكون له شكل -  
وبمثل هذا يظهر الفرق بين كثير من الأعراس - وأما الأضواء  
فحقيقتها الظهور للبصر ، ويقابله الخفاء المطلق ، وهو الظلمة - والضوء  
تختلف مراتبه بالشدة والضعف ، بحسب مراتب القرب والبعد من  
الطرفين - وقد يظن أن الأشعة أجسام شفاقة ، منفصلة عن المضيء ،  
ومتصلة بالمستضيء ، وهو باطل ، والا لكان اذا سدت الكوة بفتحة ، ما كان  
بقيت ولو توهم بقاء أجزاء صغار قد زال ضوؤها ، فبقيت مظلمة ، لوجب  
أن تكون نجسميتها غير ضوئها .

ولو كانت أجساما ، لما علقت الأجسام دونها ، ولاختلفت عند هبوب  
الرياح وركودها ، ولحرقت الأفلاك ، لنفوذها فيها ، ولتداخلت مع  
الهوام ، أو دافعتها دفعا عظيما يظهر ، ولما تحركت بطبيعتها الا الى جهة  
واحدة ، ولتراكم أضواء سرج كبيرة ، حتى صارت ذا ثخن .

والحدس يحكم بهذه وأمثالها ، على عدم كون الشماع جسما ، وهو  
غير اللون أيضا ، لأن اللون ان أخذ عبارة عن نفس الظهور المبصر  
مطلقا ، بل بنور الشمس الظاهر المبصر ، وبالضوء اذا غلب على مثل  
الشيء ، فغاب لونه ، مع أن ظهوره متحقق بضوئه .

وان أخذ اللون على أنه ظهور البصر ، على وجه مخصوص ، فاما أن  
تكون نسبة الظهور الى السواد والبياض ، كنسبة اللونية اليهما في  
أن الظهور لا يزيد في الأعيان على نفس السواد ، كما لا تزيد اللونية  
عليه مينا .

فالظهور محمول عقلي ، فظهور البياض في الخارج هو البياض ، فالأتم  
بياضا يتبني أن يكون أتم ظهورا ، وكذا الأتم سوادا ، وليس كذا ، فانا

إذا وضعنا العاج في الشمع ، والثلج في الظل ، ندرك بالمشاهدة أن بياض الثلج أشد من بياض العاج ، وأن العاج أضوأ وأنور حينئذ من الثلج ، فالأبيضية غير الأنورية ، واللون غير النور . وكذا الأتم موادا إذا وضعناه في الظل ، والأنقص في الشمع ، كان الأشد سوادا ، أنقص نورية ، والأنقص نورا أشد سوادية .

ولو نقلنا ما هو في الشمع إلى الظل ، وما هو في الظل إلى الشمع ، لصار الأتم أنور ، مع بقاء أشدته .

فالظهور للبصر غير اللون ، وإن لم يتحقق اللون دونه . والضوء منه أول ، ومنه ثان ، فإن الضوء الحاصل من المضيء لذاته يسمى ضوءا أولا ، والحاصل منه في آخر يسمى ضوءا ثانيا .

وإذا قيل إن الضوء نفذ في كذا ، وسرى في كذا ، وانتقل من كذا إلى كذا ، فذلك كله مجاز . وحقيقته حصول الضوء من المضيء إلى المستضيء دفعة ، من غير حركة ، لاستحالة استقلال العرض بالانتقال ، لما مر ، ولا اتعدام من المضيء ، وهو هو ، بل على وجه أن حصوله في المضيء علة لحصوله فيما استضاء به ، والظلمة المقابلة للضوء ليست عبارة إلا عن عدم الضوء فحسب .

فإن كل ما لم يكن له نور فهو مظلم ، سواء كان من شأنه أن يكسب مستنيرا ، أو لم يكن ، فلا يحتاج ما انتفى عنه النور ، في كونه مظلم ، إلى شيء آخر . فالتقابل بين النور والظلمة على اصطلاح هذا الكتاب ، تقابل الايجاب والسلب . وفي أكثر الكتب غيره اصطلاح على أن تقابلها تقابل الملكة والعدم . بمعنى أن الظلمة عدم الضوء عما من شأنه أن يكون مضيئا . والضوء ، وإن كنا لا نشاهده عارضا ، إلا للسطح فنفس مفهومه لا يمنع من كونه ساريا في جميع الجسم بآلته وظاهره .

( ١ ) ك والى ما .

كمثل سريان اللون فيه ، بحيث يظهر به الباطن ، كما يظهر به الظاهر ،  
وان منع من ذلك مانع ، فهو أمر من خارج المفهوم ، ولهذا لم يكن مسن  
قبيل ما يختص بالكميات ، وان كان بحسب المشاهدة والوجدان ، مختصا  
بها .

ولا اعتبار بذلك ، بل الاعتبار في كون الكيفية مختصة بالكيسة .  
بكونها لا تتصور الا كذلك ، كما سبق .

واذا كان معنى كون الشيء مضيئا كونه ظاهرا للبصر ، فكلمة يتصور  
كونه ظاهرا للبصر يتصور كونه مضيئا ، كان سعلما أو جسما ، ماديا ،  
أو غيرهما ( فالضوء والنور والشماع بأي عبارة شئت هو ) (١) كمال  
محسوس لكل ما يستضيء به .

---

( ١ ) مقطعت من ك وأنت خطأ بعد « ما يستضيء به » .



## الفصل الخامس

### فهمي

ما ليس من شأنه أن يعنى بالحس الظاهر

### من أنسواع الكيف

كل ما كان من الكيفيات الغير المحسوسة ، غير راسخ ، يسمى حالا ،  
كفضب العليم . وكل ما كان منها راسخا ، يسمى ملكة ، كصحة  
المصباح .

واذا قيل : لكذا ملكة على فعل كذا ، أو خلق كذا ، فليس المراد بذلك  
أن يصدر عنه ذلك الفعل ، أو ذلك الخلق مثلا ، بل أن يكون بحيث  
يصدر عنه ذلك ، من غير روية ، مثل : ملكة الصناعة . فان الضارب  
بالطنبور لا يتروى في نقرة نقرة .

وكذلك ملكة العلم ، بأن يحضر الانسان المعلومات ، بل أن يكسب  
مقتدرا على احضار معلوماته ، من غير أن يتروى<sup>(١)</sup> ولا شك أن جميع  
ذلك تهيئات في النفس ، أو العقل .

وكذا حال الصحة ، فان معناها أن يصدر عن الانسان الأفعال التي  
تصدر عن ( لوحة ٢٨٦ ) البدن بالاعتدال . بغير تعب .

ولا محالة أنه تهيئة في البدن قد<sup>(٢)</sup> يكون شيء واحد في أول حدوثه  
حالا ، ثم يصير بعد ذلك هو بعينه ملكة . وكل ما يجده الانسان من

---

( ١ ) أ « يروى » .

( ٢ ) أ « فقد » .

نفسه من هذه الكيفيات ، فهو خفي عن التعريف بالحد أو الرسم ، بل قد يشار اليه اشارة عقلية ، على وجه التبيين له .

وكيفية نسبه لسل ما يتعلق به ، كالادراك<sup>(١)</sup> الذي يحتاج الى تمييز القدر المشترك منه بين الاجناس . والتخيل والتوهم<sup>(٢)</sup> والتعقل فان كل هذه تشتبك في كونها ادراكا . وتمتاز كل واحدة منها عن باقيها بتميز ، وكذا اللذة والألم بالنسبة الى ما يصديقان عليه من الحالات الملمدة والمؤلمة . فان هذا وأمثاله مما نجده من أنفسنا ، لا نجده الا مخلوطا بما يختص بكل منها .

فاذا نقصنا تلك الخصصيات يحصل لنا القدر المشترك . فأمثال هذه تصيرها انما هو من هذا القبيل . واذا عرفت هذا ، فاعلم أن الكيفيات التي ليس من شأنها أن تنس بالحواس الظاهرة كثيرة ، لا يمكن حصرها ، أو يقتدر . والذي هو ذا ذكره هو أهمها ، وأهم ذلك هو الادراك . والذي يعم سائر الادراكات منه ، وتشتبك كلها فيه ، هو أن تكون حقيقة شيء ما حاضرة بنفسها ، أو بمثالها عند الشيء الذي يقال انه مدرك ، يشاهد ما به يدرك . سواء كان ما به الادراك هو ذاته ، أو آله ، وسواء كان المثال معروفا من أمر خارجي<sup>(٣)</sup> أو حاضر ابتداء ، وسواء كان متطبعا في ذات المدرك أو آله ، أو كان حاضرا من غير انطباع<sup>(٤)</sup> ارتسام في شيء .

ولولا أن تكون بعض الادراكات بالانطباع ، لما أمكننا أن نحكم على معدوم ما في الأعيان بأحكام وجودية ، مثل كثير من المفروضات الهندسية وغيرها ، مما لا يقع ، ممكنا كان أو مستتبعا .

- 
- ( ١ ) « الادراك » .
  - ( ٢ ) « الوهم » .
  - ( ٣ ) « خارج » .
  - ( ٤ ) « كونه » .

فان كل ما يحكم عليه بذلك فله وجود ما ، واذا ليس في الأعيان فهو في النفس . ولولا أن بعضها ليس بالانطباع ، لكان علم الباري بذاته وبالأشياء كلها ، وعلمنا ( به ) ( ١ ) وبذاتنا ( ٢ ) يكون بالانطباع أيضا ، وهذا مما سيحقق بطلانه في موضعه .

والضابط في الادراك الذي يجب أن يكون بحصول صورة المدرك فسي المدرك ، هو أن يكون ادراكا ، غير دائم للذات المدركة ، مادامت موجودة ، أن يكون المدرك مع ذلك غائبا عن المدرك ، غير حاضر عنده حضور البصيرات عند البصر ، وما جرى هذا المجرى .

ودليل ذلك ، هو أنه اذا حصل فينا علم بشيء غائب عنا ، بعد أن لم يكن ذلك العلم حاصلنا ، فان لم يحصل فينا شيء ، ولم يزل عنا شيء ، فسيان حالنا قبل أن نعلم ومعه ، وليس كذا .

ولا جائز أن يزول عنا شيء ، لوجهتين : أحدهما - أنا نعلم بالبدئية أن العلم المتجدد تحصيل لا إزالة .

وثانيهما - أن الزائل أن كان صورة ادراكية فهي حادثة ، لا محالة ، ضرورة أن النفس قد كانت في مبدأ فطرتها خالية عن العلوم ، ثم حصلت لها . ويعود الكلام في تلك الصورة الادراكية .

ولا بد من الانتهاء الى ادراك لا يكون عبارة عن زوال صورة ادراكية . وان لم يكن الزائل صورة ادراكية ، ففي قوتنا لا محالة ادراك ما ، لا نهاية له ، من المدركات : كالأعداد والأشكال الهندسية .  
وانه لا بد ، وأن يكون الزائل عند ادراك كل واحد منها غير الزائل ، عند ادراك الآخر ، لئلا يتساوى حالنا ، عند الادراك وقبله ، فيكون ادراكنا لأحدهما ، هو ادراكنا للآخر .

---

( ١ ) سقطت من ك .

( ٢ ) « بذاتنا » .

وإذا كان كذلك وجب أن يكون فينا أمور غير متناهية ، بحسب ما في قوتنا ادراكه من المدركات ، وتكون موجودة مما ، اذ لا حال من الأحوال الا ويمكننا ادراك أي واحد كان مما في قوتنا ادراكه ، من التي لا نهاية لها ، ولو أن الأمر الذي يزواله منا يدرك ذلك المدرك حاصلا فينا ، في تلك الحالة ، لما أمكننا ادراكه ، لأن مجرد عدم حصوله فينا ، لو كان كافيا في الادراك لما كان ادراكنا لذلك المدرك متجددا في ذلك الحال ، بل كان يكون قبله أيضا ، فلأن لا يكفي في الادراك الا زواله . بعد حصوله . فواجب إذن أن يكون حاصلا في كل وقت ، يكون في قوتنا ادراك ذلك المدرك ، ليحصل ادراكه بزواله .

وكذلك جميع الأمور التي يزوالها يكون ادراكنا ، لما لنا ادراكه ، فلا بد من وجودها فينا ، بجمعتها ، في كل وقت يمكننا أن ندرك أي مدرك كان لنا أن ندركه وتلك الأمور لابد وأن تكون مترتبة فينا ، ترتب ما يدرك يزوالها من الأعداد ، وما شاكلها ، مما له ترتيب طبيعي في ذاته . وقد علمت أن وجود ما لا نهاية له دفعة واحدة ، وهو مترتب محال ، فبطل أن يكون الادراك المذكور ، بزوال شيء عنا ، فهو إذن بحصول شيء فينا ، وذلك الشيء أن لم يكن مطابقا للمدرك لم يكن كونه ادراكا له ، أولى من كونه ادراكا لغيره ، فلا بد من المطابقة ، بمعنى أن يحصل لكل مدرك أثر في النفس يناسبه . بحيث لا يكون الأثر الذي هو ادراك هذا ، هو بعينه الأثر الذي هو ادراك ذاك ، وكذلك غيرهما مما من شأن النفس ( لوحة ٢٨٧ ) ادراكه ، وذلك هو المراد بحصول الصورة فسي المدرك .

وبهذا يتبين أن الادراك ليس هو مجرد اضافة بين المدرك والمدرك ، فان الاضافة تستدعي وجود المضافين . فالمدرك ان كان معدوما ، فلا اضافة اليه ، وان كان موجودا في نفسه ، أو في شيء غائب عنا ، وجب أن يكون ادراكنا له ، قبل ادراكنا له ، اللهم الا أن لا يحدث في نفسه ، أو

في ذلك الشيء لنائب الا حالة الادراك ، باستعداد يحصل من التفات  
المدرک الى القوى والالات •

ولا شك أن ذلك يكون استحضارا له ، بعد أن كان معدوما ، فلا يكون  
الادراك الا بحضور المدرک ، وذلك مما نتحققه من أنفسنا بالوجدان ،  
فلا سبيل الى انكاره ، بل ان وقع نزاع ففي الانطباع ، لا في مجسرد  
الحضور عند المدرک •

وان كان موجودا فينا ، فقد تحقق الانطباع ، فضلا عن مجرد الحضور  
فعلى كل التقادير ، ليس الادراك مجرد الاضافة المذكورة ، وان كانت  
ضرورية فيه • ولو استدعى الادراك وجود المدرک في الخارج ، لما كان  
بعض الادراكات جهلا ، لأن الجهل هو كون الصورة الذهنية للحقيقة  
الخارجية غير مطابقة اياها •

وحصول الشيء للشيء يقال على معان متعددة ، فان حصول الجوهر  
للجوهر غير حصوله للمرض ، وغير حصول المرض للمرض وللجوهر ،  
وكذا حصول كل واحد من الصورة والمادة والجسم للآخر ، دخول المثال  
للممثل<sup>(١)</sup> وكذلك حصول كل من الحاضر والحضور عنده لصاحبه •

والحصول الادراكي معلوم لنا بالوجدان ، ومتحقق كونه حصولا لنا ،  
وان عجزنا عن التعبير عن خصوصيته ، بغير كونه ادراكا أو علما أو  
سمورا بالشيء • أو احاطة مكنه • أو مايجري ( مجرى )<sup>(٢)</sup> هذه  
المبارات في كل لغة •

ولو كان المراد به مطلق الحصول كيف كان لكان كل من حصل له شيء  
مدركا له ، حتى الجدار ، لكونه ، ولكان متى علمنا حصول شيء لشيء  
جزمنا بأنه مدرک له ، وليس كذا •

---

( ١ ) سقطت من ك •

( ٢ ) سقطت من ك •

وما من شرط المدرك أن يكون مغايرا للمدرك ، والا ما كنا نمدرك  
ذواتنا ، وذلك على خلاف الایجاد ، فان موجد الشيء يجب أن يكون مغايرا  
لذلك الشيء . وستتحقق ان علمنا بذاتنا هو ذاتنا ، وكذلك علمنا بعلمنا  
بناتنا ، وهلم جرا .

وان وقعت المنايرة بنوع من الاعتبار ، وهو كاف في حصول الشيء  
للشيء ، أو<sup>(١)</sup> اضافته اليه ، وليس الحصول الادراكي هو آلة المدرك فقط  
من دون المدرك نفسه ، بل ما يدرك بالآلة ، فصورة المدرك حاصلة له  
لحصولها لآليته .

وكون الصورة مدركة غير كون ما هي صورته مدركا بها . فقد يعرض  
لما يكون ادراكا أن يكون مدركا باختلاف اعتبار ؛ والعلم يجب بغيره عند  
تنثير المعلوم ، لأنه مطابق له . وكل ما طابق شيئا على وجه ، لا يمكن أن  
يطابق ما يخالفه . وبهذا يعلم أن العلم بأن الشيء سيوجد ، غير العلم  
بوجوده اذا وجد .

وتزیده بأنه لو كان كذلك ، لكان من علم أنه اذا جاء الغد دخل زيد  
الدار ، علم لا محالة دخوله الدار عند مجيء الغد ، علم مجيء الغد ، أو  
لم يعلم .

ولأن العلم بأن الشيء سيوجد ، لا يتوقف كونه كذلك على وجود  
الشيء ، ويتوقف كونه علما بوجوده على وجوده والحاصل قبل حصول  
الشرط غير الموقوف على حصوله .

واذا كان الادراك بغير استنبات سمي : شعورا ، فاذا حصل الوقوف  
على تمام المعنى قيل له : التصور . واذا بقي بحيث لو أراد استرجاعه  
بمد ذهابه ، قيل له : الحفظ ، ولذلك الطلب التذكر ، ولذلك الوجدان

---

( ١ ) ك «و» .

الذكر • وإذا (١) أدرك المدرك شيئاً ، وانحفظ أثره في نفسه ، ثم إدركه ثانياً ، وإدرك منه أنه هو الذي إدركه أولاً ، قيل : انه معرفة •

وإذا تصور المعنى من لفظ المخاطب ، فهو الفقه والفهم والافهام والبيان هو اتصال المعنى باللفظ الى فهم السامع • والصدق هو أن يكون حكمك بشيء على شيء اثباتاً أو نفيًا مطابقاً ، لا في نفس الأمر • والتصديق هو الاعتراف بهذه المطابقة •

والعلم هو اعتقاد أن الشيء كذا ، وأنه لا يمكن إلا يكون كذا ، اذا كان ذلك الاعتقاد بواسطة موجبة له ، وكان الشيء في نفسه كذلك • وقد يقال لتصور (٢) الماهية بالتحديد التام ، وقد يقال للادراك كيف كان •

والمقل هو اعتقاد بأن الشيء كذا ، مع اعتقاد أنه لا يمكن ألا يكون كذا طبعاً ، بلا واسطة ، كاعتقاد المبادئ الأول للبراهين •

وقد يقال لقصور (٣) الماهية بذاتها من غير تحديد ، كتصور المبادئ الأول للحد • ويقال على معان أخر ، لا حاجة الى ذكرها هنا ، وسيرد ذكر (٤) بعضها • والذهن قوة للنفس مدعة لاكتساب الآراء • والذكاء شدة القوة الذهنية •

وقد مضى في المنطق شرح أمور يتعلق شرحها بهذا الموضع أيضاً ، كالفكر والحدس والظن وغيرها ، فلا حاجة الى تكريرها (٥) في هذا الموضع • وتنقسم الادراكات ، بحسب مراتبها ، في التجريد عن المادة ، الى أربعة أقسام : احساس وتخيل وتوهم وتمقل : فالاحساس : هو أخذ الصورة عن المادة ، ولكن مع اللواحق المادية ، ومع وقوع نسبة بينها وبين المادة ، اذا زالت تلك ( لوحة ٢٨٨ ) النسبة بطل الأخذ ، كابصارك

---

( ١ ) أ «فإذا» •

( ٢ ) ، ( ٣ ) في ك «لتصور» •

( ٣ ) أ «وسندكر» •

( ٤ ) «تكريره» •

زيد<sup>(١)</sup> ، فان الحس لا يناله الا منمورا بغواش غريبة ، عن ماهيته ، لو

تعينه ، لو توهم بدله بغيره<sup>(٢)</sup> ، لكان ذلك الانسان .

ولا يناله الا بعلاقة وضعية بين حسه ومادته ، وكذلك لو زال لم يدركه ، فهو مشروط بحضور المادة ، واكتشاف الهينات ، وكون المدرك جزئيا .

واما التخيل فهو تيرئة الصورة المنتزعة<sup>(٣)</sup> عن المادة تيرئة أشد . فان الخيال يأخذها عن المادة ، بحيث لا تحتاج الى وجود المادة . بل اذا بطلت المادة ، أو غابت ، فان الصورة تكون ثابتة فيه .

ولكن غير مجردة عن اللواحق المادية ، ولهذا كانت الصورة في الخيال على حسب الصور<sup>(٤)</sup> المحسوسة . من تقدير ما ، وتكييف ما ، ووضع ما ، ولا فرق بينهما الا عدم الاحتياج الى حضور المادة لا غير ، ( وهذا )<sup>(٥)</sup> كتمثلك صورة زيد الذي كنت أبصرته مثلا ، اذا غاب عنك .

واما التوهم<sup>(٦)</sup> ، فهو نيل المعاني . التي ليست هي في ذاتها بمادية . وان عرض لها أن تكون في مادة ، كالنير والشر ، والموافق والمخالف ، وما أشبه ذلك .

ولو كانت هذه في ذاتها مادية لما عرضت الا لجسم . والوهم وان أدرك هذه ، الا أنه لا يدركها ، الا مخصصة بالشئ الجزئي الموجود في المادة ، وبالقياس اليها ، وبمشاركة الخيال فيها ، وهو كادراك الشاة عداوة الذئب ، وصداقة الولد .

---

( ١ ) « زيد » .

( ٢ ) « بغيره » .

( ٣ ) « المنتزعة » .

( ٤ ) « الصورة » .

( ٥ ) سقطت من ك .

( ٦ ) « الوهم » .



وأما التعلل ، فهو أخذ الصور مبرأة عن المادة ، وعن جميع علائقها  
تبرئة<sup>(١)</sup> من كل وجه . فان كان المبرك متجردا بذاته عن المادة ، اخذته .  
كما هو عليه في نفسه .

وان كان موجودا للمادة ، لكون وجوده ماديا ، أو لأنه عرض له ذلك ،  
انتزعتة عن المادة وعن لواحقها ، نزعا بالكلية ، كافتراضها للصورة  
الانسانية مثلا عن كل كم وكيف (أين ووضع مادي ، بحيث تصوير صالحا  
لأن يقال على جميع ماله شيء من ذلك -

وإذا تعلقتا صورة وأوجدتاها في الخارج ، فهو التعلل الفعلي . وإذا  
أخذنا الصورة من الموجودات الخارجية ، فهو التعلل الانفعالي . والعلم  
منه تفصيلي ومنه اجمالي :

أما التفصيلي : فهو أن يعلم ( أن )<sup>(٢)</sup> الاشياء متميزة في العقل مفصلة  
بعضها عن البعض . وأما الاجمالي : فهو كمن علم مسألة ، ثم غفل عنها ،  
ثم سئل عنها ، فانه يخضر الجواب عنها في ذهنه . وليس ذلك بالقوة  
المحضة ، فانه قد حصل عنده حالة بسيطة ، هي مبدأ تفاصيل تلك  
المعلومات . فلم تكن علما بالقوة من كل وجه ، بل هي بالفعل من وجه ،  
وبالقوة من آخر ، وكأنها قوة ، هي أقرب الى الفعل من القوة ، التي لا  
تكون معها تلك الحالة . ومن ينكر حقيقة قول ما ، أو عقد ما ، فسبيل  
مناقضته أن يقال له :

هل تعلم ان انكارك حق او باطل . أو انت شك في ذلك ؟ فان حكم  
بأنه يعلم ان انكاره حق ، فقد اعترف بحقيقة علم ما ، وكذا ان اعترف  
بان انكاره باطل . وان قال : أنا شك ، فيقال له : هل تعلم أنك شك  
وتنكر وتفهم من الاقاييل شيئا ممينا ، أو لا تعلم ذلك ؟

---

( ١ ) ت مبرأة

( ٢ ) سقطت من ك

فإن وافق أنه يعلم ، فقد اعترف بعلم ما ، وإن لم يوافق على ذلك ،  
وادمى أنه لا يفهم أبدا شيئا ، ولا يعلم أنه يشك وينكر ، ولا أنه موجود  
أو معدوم ، سقط الاحتجاج معه ، وأيس من استرشاده ، ما دام على  
هذه العزيمة •

فليس إلا أن يؤلم بدخول نار ، أو ضرب ، أو غير ذلك ، مما يؤلم ،  
فإن النار واللائار عنده واحد ، والألم واللا ألم واحد • ومثل هذا إن  
كان شاكاً في نفس الأمر ، كما يزعم • فربما اعتدى بهذا القول ، أو  
هذا القمل •

وإن كان معاندا ، فربما الجاه الألم إلى الاعتراف بالحق ، ولمله لا  
يوجد ، من هو على هذا الرأي إلا أن ينتعله على طريق المناد • ووقوع  
الادراك على أصناف الادراكات إنما هو بالتشكيك ، فإنه قابل للفسد  
والضعف • إلا ترى أن الادراك بالبصر أقوى من الادراك بالخيال ، وإن  
كننا ندرك تفاصيل المدرك بالخيال ، كادراكنا لها بالبصر • فإن في  
المشاهدة مزيل انكشاف ، ليس في التخيل ، ولهذا ليس تخيل المشقوق  
كإبصاره •

وبعض التخيل أقوى من بعض ، وكذا التعقل تتفاوت درجاته في قوته  
وضمفه ، وهو أقوى من الادراك الحسي ، لأن الادراك العقلي خالص  
من الشوب إلى الكنه ، فإنه يدرك الحقائق المكتنفة بالموارض كما هي ،  
وإصلا إلى كنهه المقول • والحسي شوب كله ، لأنه لا يدرك إلا كيفيات  
تقوم بمطوح الأجسام التي تحضره فقط •

والعقل أيضاً أكثر كمية منه ، فإن عدد تفاصيل العقلي لا تكاد  
تتناهى •

فإن أجناس الموجودات وأنواعها وأصنافها وما يقع بينها من المناسبات  
لا سبيل إلى حصرها • والحسية محصورة في عدد قليل ، وذلك الممد

فإن (١) تكثر قبالاته والأضعف لا غير ، كالحلاوتين اللتين احدهما اشد من الأخرى .

والعلم يستعمل على الانقسام بذاته أو بنيره ، لأنه متعلق باليسائط لا محالة ، وهو ظاهر . ولأنه لو لم يتعلق ( لوحة ٢٨٩ ) باليسائط ، لتعلق بالمركبات ، والا فلا معلوم أصلا . والعلم بالمركبات متوقف على العلم بأجزائها البسيطة ، فيكون قد تعلق باليسائط .

وفرض أنه غير متعلق بها ، هذا خلف . وإذا قد ثبت أنه لا بد من تعلقه ببسيط ، فلو انقسم لكان جزؤه ، أما أن يتعلق بكل ما تعلق به كله أو بعضه ، أو لا شيء منه . فإن تعلق بكله كان جزء العلم هو العلم ، فيساوي الجزء الكلي من الوجه الذي به الكل كلا ، والجزء جزءا ، هذا خلف .

وإن تعلق ببعضه ، كان المعلوم البسيط مركبا ، وهو خلف أيضا . وإن لم يتعلق بشيء منه ، فهو ظاهر الفساد ، إذ لا يتصور تعلق الكل بشيء ، مع خلو كل واحد من أجزائه عن التعلق به ، أو ببعضه وعند ذلك ، يقال أنه حيث لم يكن لشيء من الأجزاء تعلق ، فالمجموع لا تعلق له .

فليس المجموع هو العلم ، فإن لم يحصل العلم عند اجتماع الآخر ، لم يكن هناك علم ، وهو خلاف المفروض . وإن حصل عند اجتماعها علم ، فإن انقسم ذلك العلم الحاصل ، عاد الكلام فيه ، ولزم التسلسل المعال ، وإن لم ينقسم حاصل المطلوب .

على أنه معلوم بالبدئية ، أن الصورة المساوية للشيء الواحد ، من حيث أنه واحد ، يمتنع انقسامها (٢) ، وإدراك الجزئيات المتغيرة ، قد

---

( ١ ) ك « وإن » -

( ٢ ) لا يمتنع انقسامه .

يكون على وجه لا يتغير ، وقد يكون على وجه يتغير بتغيرها .

ويمثل لك<sup>(١)</sup> كيفية ذلك بهذا المثال . وهو أنك إذا كنت حافظاً لقصة من الشعر ، وهي حاضرة<sup>(٢)</sup> في ذهنك دفعة ، كما هي مكتوبة . بيتاً بيتاً ، وكلمة كلمة ، فهذا ادراك لها ، بجميع تفاصيلها على وجه لا يتغير . وإذا قرأتها كلمة بعد كلمة ، وبيتاً بعد بيت ، من غير أن تتمثل لك بتفاصيلها<sup>(٣)</sup> كلماتها وأبياتها دفعة واحدة ، فهو ادراك لتلك التفاصيل المدركة بعينها أولاً ، ولكن على وجه متغير بتغير المدركات .

ومنى استند الشخص الى شيء مزار اليه . كما تقول : زهد هو الذي في مدينة كذا ، أو كسوف الشمس يكون من الآن الذي نحن فيه الى شهر لم يمكن حمله على كثيرين ، فلم يكن معقولا ، بل محسوسا ويكون العلم به متغيرا وجزئيا .

ومنى لم يستند الى مزار اليه بوجه من الوجوه ، بل علم بواسطة أسبابه ، كما اذا علمت مقدار ما بين كسوفين بالأسباب ، لم يتغير العلم به ، سواء كان موجودا ، أو ممدوماً ، وكان ادراكه تمعلا كلياً ، وفي الادراك مباحث غير هذه ، سيأتي بعضها في أثناء مباحث أخرى مستقبلية .

ومن هذه الكيفيات : اللذة والألم فاللذة ادراك وتيل لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير ، من حيث هو كذلك . والألم هو الادراك ، والتيل أيضاً ، ولكن لوصول ما هو عند المدرك ، وشر من حيث هو كذا . والتيل هو الاصابة والوجدان لذات الشيء لا لصورة تساويه فقط فان ادراك اللذيد لا يكون لذة ، الا اذا أدرك وصوله الى الملتذ ، وحصوله

---

( ١ ) ك «الى» .

( ٢ ) ك «وهو حاضرة» .

( ٣ ) أ «تفاصيل» .

مع اعتقاد كماليته وخيريته ، سواء كان في نفس الأمر كمالاً (١) له وخيراً  
أو لم يكن . والكمال هو ما من شأنه أن يكون للشيء ، والخير ما يكون  
مؤثراً عنده .

وقد يكون الشيء كمالاً وخيراً ، باعتبار وغيرهما باعتبار آخر ،  
وكذا الآفة والشر . والالتداد بالكمال والخير يتخصص بالجهة التي هو  
منها كمال وخير .

وبهذا تعرف فوائد القيود المذكورة في تعريف الألم . وهذان  
التعريفان إنما هما ، لتمييز القدر المشترك بين كل حالة من الحالات  
الملدة والمؤلة . وحذف ما ينضم إليها من التخصصات لا لتعريف ماهيتهما ،  
فإنهما مما يجدهما عند الحالات المذكورة من أنفسنا ، فهما مستثنيان عن  
التعريف .

وإذا كانت اللذة والألم تابعين للشمور ، فإذا فقد فقد (٢) ، وإذا  
ضعف ضعفًا .

ومن الكيفيات المذكورة : الحياة والارادة والقدرة . فالحياة : هي  
كون الذات بحيث لا يمتنع عليها أن تعلم وتمقل .  
والارادة : هي كون الفاعل عالماً بفعله ، إذا كان ذلك العلم سبباً  
لبدوره عنه ، مع كونه غير مغلوب ولا مستكبر .

والقدرة : هي كون الحي ، بحيث يصح منه الفعل (٣) والتحرك .  
بحسب للدواعي المختلفة . وهذه هي القوة الاختيارية . وإذا انجزمت  
الارادة واقترن بها ما يمتنع أن يقتصرن بها في تحصيل الفعل ، وانقضاء  
ما لا يمتنع ، وجب حصول الشيء منها .

---

( ١ ) كمال .

( ٢ ) في ك وفقده .

( ٣ ) ك «أو» .

ومن حيث المجموع تكون قوة على شيء واحد ، ولا يتقدم على الفعل زمان ١١ ، كما علمت . وإذا لم تحصل هذه الأشياء داخلية فسي مفهومها ، فهي متقدمة بالزمان على الفعل . فان الذي له فطرة سليمة . لا ينكر أنه في حالة القيام قادر على القعود .

وقد تكون القدرة هي العلم بعينه ، وذلك اذا كان العلم بالشيء كافيا في صدوره عن العالم ، كما نتصور وجهها تميل اليه ، فيقيم حركه بعض الأعضاء ، أو نتصور أمرا يتبعه بغير وجهك . من غير استعمال آلة ، أو يثير منك شهوة وشوقا .

والأخلاق من جملة هذه الكيفيات أيضا . والخلق ملكة يصدر بها عن النفس أفعال بسهولة من غير تقدم روية . وأصول الفضائل الخلقية ثلاثة : الشجاعة والعفة والحكمة . ومجموعها هو المدالة ( لوحة ٢٩٠ ) ولكل واحد من الثلاثة طرفا : افراط . وتفريط . هما رذيلتان . فالشجاعة محتوشة بالتهور والجبن . والعفة بالفجور والجمود ، والحكمة بالجريزة والغباء .

ويتفرع من هذه فروع كثيرة ، ولها أحكام ، وذلك كله مستوفي في كتب الأخلاق ، ولا يلقى ههنا أكثر من هذا القدر منها . والصحة والمرض ، من قبيل ما ليس بمحسوس من الكيفيات . والصحة عبارة عن الكيفية ، التي بها يكون بدن الحي ، بحيث تصدر عنه الأفعال اللائقة به سليمة ، والمرض ما يقابلها .

ومن هذا لقييل أيضا : الفرح والنم والغضب والفرح والحزن والهم والتجمل والحقد . وهي ظاهرة ، لكونها وحدانية . والسبب المعد للفرح هو ان يكون حامله الذي هو الروح الحيواني المولد في القلب ، على أفضل أحواله في الكم والكيف .

---

( ١ ) ك « زمانا » .

أما في الكم فلأن زيادة الجوهر في المقدار توجب زيادة القوة ، لأنه إذا كان كثيرا ، بقى قسط واف في المبدأ ، وقسط واف للانبساط الذي يكون عند الفرج ، لأن القليل تبخل به الطبيعة ، وتمسكه عند المبدأ ، فلا ينبسط ، وأما في الكيف فإن يكون معتدلا في اللطافة والغلظ ، وشدة الصفاء . ومن هذا ظهر أن الحب للشم : أما قلة الروح ، كما في الناقهين والمتهوكين بالأمراض والمشايع .

وأما غلظة كما للسوداوين وأما سببه الفاعلي فالامل فيه تخيل الكمال ، والكمال راجع الى العلم ، والقدرة ، ويندرج فيها الاحساس بالمحسوسات الملائمة ، والتمكن من تحصيل المراد ، والاستيلاء على الغير ، والخروج عن المؤلم ، وتذكر اللذات . ومن هذا يعلم السبب الفاعل للشم . ويتبع الفرج أمران : أحدهما بقوى الطبيعة ، ويتبعه اعتدال مزاج الروح وحفظه عن التحلل ، وكثرة تولد بدل المتحلل . وكذا يتبعه تخلخل الروح ، فتستعد للانبساط للطف قوايه .

والثاني انجذاب الغذاء اليه ، بحركته بالانبساط الى غير جهة الغذاء والشم يتبعه أخذاد ذلك . والنضب تصحبه حركة الروح الى خارج دفعة . والفرج تصحبه حركتها الى داخل دفعة أيضا . والعزن يندفع مع الروح الى داخل تدريجيا .

والهم يندفع معه الى جهتين في وقت واحد : كونه يوجد معه غضب وحزن . والنجل ينقبض به الروح أولا الى الباطن ، ثم يخطر ببال صاحبه ، أنه ليس فيما خجل منه كثير ضرر ، فينبسط ثانيا . وما ذكر من أحوال الروح المتعلقة بهذه الأمور ، فإنما عرف من طريق التجربة والحدس . والحد يمتد في تحقيقه « غضب ثابت » .

والآلم يتقرر صورة المؤذي في الخيال ، فلا تشتاق النفس للانتقام<sup>(١)</sup>

( ١ ) ك « الى الانتقام » .

والأ يكون الانتقام في غاية السهولة ، والأ كان كالحاصل ، فلا يشهد  
الشوق الى تحصيله ، ولذلك لا يبقى الحق مع الضعفاء . والأ يكون في  
غاية الصعوبة ، والأ كان كالمعذر ، فلا يشترق اليه ، ولذلك لا يبقى مع  
الملوك .

ولأقتصر على هذا القدر من الكلام في هذه الكيفيات ههنا ، وربما  
أتاك منها فيما يستأنف ما لم أذكره في هذا الموضع .



## الفصل السادس

### فسي

#### الإضافة

معرفة المضاف البسيط من حيث هو مضاف بسيط ، هي معرفة فطرية لا تحتاج الا الى تذكير (١) وتنبيه .

والفرق بينه وبين المركب : أن المركب فيه جزء من جنس آخر ، كالأب فانه جوهر في نفسه ، لعقته الأبوة ، وكالكيف الموافق ، فانه فرق بين أن يقال : كيف موافق لكيف ، وبين أن يقال موافقة الكيف (٢) .

فان الأول أشير فيه الى الكيف المركب ، مع اضافة هي الموافقة . والثاني أشير فيه الى اضافة ، هي الموافقة متخصصة بالكيفية ، وهي المشابهة الممتازة بذلك التخصيص عن المساواة ، التي هي موافقة في الكمية .

ولا يصح أن يرفع عن الموافقة في الكيفية مثلا تخصصها بها ، بحيث تبقى ذات الموافقة ، ويقرن بها التخصيص بالكمية أو غيرها ، وهي هي بعينها . فليس للاضافة جمل ، ولتخصصها بما تخصصت به ، جمل آخر .

فبالتنصص بالموضوع تمايز كل اضافة عن اضافة أخرى ، وليس معنى هذا التخصص أن تؤخذ الإضافة المخصوصة عبارة عن المجموع من

---

( ١ ) ك «تذكر» .

( ٢ ) ك «موافقة كيف» .

المفروض ولاحقه ، بحيث يكون نفس المفروض<sup>(١)</sup> هو المميز لها ، بل المميز لها هو<sup>(٢)</sup> تخصبها به . ومعنى هذا التخصص على التحقيق ، هو اضافته اليها ، فميزم الاضافة اضافة أخرى . ولو أنها من الاعتبارات الدهنية للزم من هذا محال كما سبق .

والاضافة الى متشخص ، لا تقتضي تشخص الاضافة ، كقولك : أين زيد ، اذ لا تمنع من الحمل على كثيرين ، لنفس<sup>(٣)</sup> المفهوم .

ومن المتضايقين ما ينعكسان رأساً برأس ، كالأخوة ، فان كل واحد منهما أخ للآخر ، وليست أخوة واحدة هي قائمة بها جميعها ، بل لكل واحد أخوة أخرى . وليست الأبوة والبنوة كذا ، فان أحدهما أب للآخر ، والآخر ليس أباً له<sup>(٤)</sup> ، بل أبنا . والمضاف الحقيقي ، لا بد له من انكماش الطرفين بالتكافؤ ، وكذا المركب ، اذا اخذ الطرفان على التعادل ، فان الأب أب الابن ، فالابن ابن ( لوحة ٢٩١ ) الاب .

وإذا قيل : السكان سكان السفينة ، والرأس رأس الحيوان ، لا يصح أن يقال : السفينة سفينة السكان ، والحيوان حيوان الرأس . وانما يتحقق التعادل اذا قيل الرأس لذي الرأس ، والسكان لذي السكان . وما يخل بتعادلها أن يؤخذ أحدهما بالفعل ، والآخر بالقوة . فان العلم علم بشيء ، والشيء الذي هو معلومه اذا كان خارجياً ، قد يوجد دون العلم ، ولكن لا من حيث هو معلوم .

وقد تكون الاضافة بين امرين ذهنيين ، فيأخذهما الدهن حاضرين ، فتتصل الاضافة بينهما في الدهن ، وهو كالمقدم والمتأخر .

( ١ ) « المفروض » .

( ٢ ) « هو » .

( ٣ ) « كـ » و« نفس » .

( ٤ ) « فان أحدهما أب للآخر ليس أباً له » .

ومتى كان أحدهما فقط حاضراً في الخارج ، فلا بد من حصول صورته في الدهن ، حتى يصح الحكم بينهما ، والاضافة المطلقة بأزائهما اضافة مطلقة ، كالأبوة والبنوة المطلقين . وإذا حصلت فموازيها محصل أيضا .

والاضافة أمر زائد على مفهوم المضافين ، وإن كان أمراً اعتبارياً فإن الأبوة مثلاً ، لو كانت نفس الانسانية ، أو نفس الشخص الذي يقال له أب ، لكان ذلك الشخص ما صح وجوده أملاً إلا وهو أب ، ولما صار أباً بعد أن لم يكن .

فالأبوة ليست ذاته ولا انسانيته كيف ، والأبوة لا تعقل إلا مسح بنوة ، والانسانية ، والشخص الانساني تعقل دون القياس إلى بنوة أو ابن . وقد تتحدد محاذاة جسم لجسم ، وكأنا من قبل غير متحاذيين . وليس للامحاذاة بينهما أمراً محصلاً ، حتى تكون المحاذاة سلباً وعدمها . والاضافة قد تعرض للجوهر ، كالأب والابن ، وللكم كالطويل والقصير ، والقليل والكثير ، وللكيف (١) كالأحر والأبرد ، وللاضافات أخرى ، كالاقرب والابعد ، والاعلى والأسفل ، والاقدم والاحدث ، والاشد انحناء وانتصاباً ، والاعرى والاكسى ، وللحركة كالاقتطع والاحرم ، والاشد تسخيناً وتبريداً .

ومن أقسام التضافات : القتالي والتشافع والتماس والتداخل والاتصال والاتصاف ، وأمور أخرى بعضها قد سبق ، وبعضها سيأتي ، ولا حاجة إلى استقصاء جميعها . فالمتتاليان هما أمران ، ليس بينهما أولهما وثانيهما شيء من جنسهما ، سواء كانا متفقين في تمام النوع ، كبيت وبيت ، أو مختلفين كصف من حجر وحجر . وربما خصص المتتالي بالجسمين اللذين هما بهذه الصفة . والمتشافان هما اللذان لا ينقسمان

( ١ ) «والكيف» .

وليس أولهما وثانيهما شيء من نوعهما : كنقطة ونقطة • والتماسان<sup>(١)</sup> هما اللذان تختلف ذاتاهما<sup>(٢)</sup> في الوضع ، ويتعد طرفاهما فيه • وإذا اتحد ذاتاهما في الوضع ، مع ذلك ، كانا متداخلين والمتصلان ههنا اللذان يتلازم طرفاهما<sup>(٣)</sup> كالخطين المحيطين بالزاوية •

وقد يطلق الاتصال على معانٍ آخر ، لا حاجة إلى ذكرها ههنا • والمتصلتان هما اللذان يماس أحدهما الآخر<sup>(٤)</sup> ، بحيث ينتقل بانتقاله • ومن الإضافة ما يسمى : بالاین والمتمى<sup>(٥)</sup> والوضع والجدة • فالأيسر

هو كون الشيء في المكان ، وليس هو ككون المرض في محله ، كما عرفت • والحقيقي منه هو كون الشيء في مكانه الخاص ، الذي لا يصح أن يكون معه فيه غيره • وغير الحقيقي منه هو كون الشيء في السوق • والعالم منه كالكون في المكان مطلقا ، والخاص كالكون في الهواء ، والشخصي كالكون في هذا المكان المشار إليه ، وفيه تضاد : كفوق وأسفل ، وفيه ، أشد وأضعف ، كالأتم فوقية من غيره •

والمتمى : هو كون الشيء في الزمان • وحاله في إقسامه حال ما قبله • ويقال إن للأمور دفعة متمى ، ولكن انما تقال ، لوقوعها في أمر له تعلق ما بزمان ، وذلك<sup>(٦)</sup> بالاشتراك • والوضع : هو كون الشيء بحيث يكون لأجزائه بعضها إلى بعض نسبة في الجهات المختلفة ، كالقيام والقعود • وهذا فقد يكون بالقوة ، كما قد يتوهم قرب دائرة قطب الرمح من القطب ، ونسبتها إلى الطول •

- 
- ( ١ ) «وتماسان» •
  - ( ٢ ) «دالي» •
  - ( ٣ ) «وطرافهما» •
  - ( ٤ ) «دآخر» •
  - ( ٥ ) «وتمى» •
  - ( ٦ ) «في ذلك» •

ولا دائرة بالفعل ، ولا وضع الا بالتوهم ، وقد تكون بالفعل : اما بالطبع ، كوضع الأرض من الفلك ، أو ليس بالطبع ، كحال ساكن البيت من البيت • وفيه أيضا تضاد كإنسان قائم ، ورجلاه الى الأرض ، ورأسه الى السماء ، أو رأسه الى الأرض ، ورجلاه الى السماء • وكالامتلاك والانبطاح ، وفيه شدة وضعف ، كالأتم استقامة وانحناء •

والجدة ، وقد يعبر عنها بالملك وله ، هي كون الجسم في محيط ب كله أو ببعضه ، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط به •

وهو اما طبيعي كحال الحيوان بالنسبة الى اهابه ، أو غيبي طبيعي كالتمسح والتقعر والتختم ، وما هو مثل كون القوى للنفس ، والفرس لزيد •

وان أطلق عليه هذه الأسماء فهو باصطلاح غير هذا • وقد تمسك هذه الأربع أعني : الأين والثلاثة بعده ، أقساما خارجة عن الاضافة ، بأن تجعل أمورا غير النسبة يلزمها النسبة ، وهو خلاف لفظي • وتلك الأمور لم أجد برهانا على ثبوتها ، ولو ثبتت لكنت هيئات من أقسام الكيف • وان عرضت لها اضافة ، فجعلها داخلة تحت الاضافة أولى وأحق •



## الفصل السابع

### في

### الحركة

أجود ما عرفت به ماهية الحركة ، أنها خروج الشيء من القوة الى الفعل ، لا دفعة • وأيضا : أنها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها • واللا دفعة ليس بزمان ، حتى ( لا ) (١١) يكون ( لوحة ٢٩٢ ) تعريفها بالزمان المعروف بها ، فيكون دورا ، بل هو أمر يلزمه الزمان • وتصور الدفعة واللا دفعة بديهي •

ويلزم من أن لا خروج الى الفعل دفعة ، ومن امتناع ثباتها أنها أبدا تكون كونا للمتحرك بين المبدأ الذي منه الحركة ، والمنتهي الذي اليه الحركة ، بحيث أي حد يفرض في ذلك الوسط ، لا يكون المتحرك قبله ولا بعده فيه • والتوسط بهذه القيود المذكورة هو صورة الحركة ، وليس كون المتحرك متوسطا ، لأنه في حد دون حد ، بل لأنه على الصفة المذكورة •

ولا يجوز أن يورد هذا القول تعريفا للحركة ، لأنه قد أخذ فيه القبل والبعد المرفين بالزمان ، وأخذ فيه الحركة والمتحرك ، واستعمل فيه اللفظ المشترك وهو المبتدأ والمنتهي •

فانه قد يكون بالقوة ، كما في الحركة المستديرة ، وبالفعل كما في المستقيمة (٢١) ، ففيه وجوه من الخطأ الواقع في التعريفات • والحركة

---

( ١ ) سقطت من ك •

( ٢ ) المستقيمة •

أمر ممكن الحصول للجسم ، فهي كمال له ، لكنها تفارق غيرها ممن الكمالات ، بأنه لا حقيقة لها إلا التادي الى الغير ، ولو كانت مطلوبة ، لأنها حركة فقط ، لما اختلفت حركات الأجسام في الجهات وغيرها ، لأنه ترجيح من غير مرجح ، فهناك مطلوب ممكن الحصول ليتأدى اليه . وما دام ذلك التوجه فقد بقي شيء بالقوة ، فان المتحرك انما يكون متحركا اذا لم يصل الى مقصوده .

فالمتحرك اذا كان على حاله وتمكن له حالة أخرى ، ففيه امكانان :  
امكان الحصول على تلك الحالة ، وامكان التوجه اليها ، وهما كمالان .  
والتوجه منها مقدم على الوصول ، والا لكان الوصول دفعة لا تدريجا .  
فالحركة كمال أول لما بالقوة ، لا من كل وجه ، بل من الجهة التي هو باعتبارها بالقوة . ولا يراد بالكمال ههنا ما يلائم الشيء ، فان الحركة قد تكون الى غير ملائم ، بل ما يمكن للشيء كيف كان . والمراد بالكمال الثاني هو نفس التوجه ، ولو جعل هذا أيضا تعريفا لها ، للزم أن يكون تعريف الشيء بنفسه ، أو بما لا يعرف الا به ، أو بما هو أخفى منه .

وهو أيضا من قبيل ايضاح الواضحات ، ان كان التعريف تعريفا يراد به تمييزها عما سواها لا تصورا<sup>(١)</sup> ماهيتها . فان كل عاقل يفرق بين كون الجسم ساكنا وبين كونه متحركا ، ولو لم يكن تمييز الحركة عما عداها معلوما له بالضرورة لما كان كذلك . والتنبيه على تصور ماهيتها بأحد الوجهين المذكورين أولا ، كاف .

وتتعلق الحركة بسعة أشياء : ما منه وهو مبدؤها ، وما اليه وهو منتهاها وما هي فيه ، والمتحرك والمتحرك والزمان .  
وليس تعلق الحركة التي منها الزمان ، وهي التي هو تابع لها ،

---

( ١ ) ك « يتصور » .



ومعلولها ، كتملق سائر الحركات به ، فانها واقعة فيه ومقدرة به •  
وربما كانت من بعض الوجوه تابعة له ، لا متبوعة • وانقسام هذا  
الكون في الوسط الى اكون انما هو انقسام بحسب فرض وتوهم ، وهو  
في نفسه شيء واحد متصل ، على قياس المسافة والزمان ، فيما يفرض  
فيهما من الحدود ، لئلا يلزم تركيب الحركة من اجزاء لا تتجزأ ، وهو  
محال • وما يدل على بطلانه أنه لو كان للحركة جزء لا يتجزأ لكانت  
السرعة والبطء ، انما هي بتخلل السكنات ، والتالي باطل ، فالمقدم  
مثله •

ووجه اللزوم أنه لو تحرك سريع وبطيء ، وقطع السريع جزءا ،  
فالبطيء ان قطع مثله هكذا دائما تساويا أو أكثر منه انقلب الابطاء  
أسرع ، أو أقل انقسم ( ما لا ينقسم )<sup>(١)</sup> ، فلم يبق الا أن البطيء يسكن  
وهذا يوجب أن نسبة السكون الى الحركة كنسبة البطء الى السرعة •  
وأما بيان بطلان التالي ، فلأنه لو كان كذا ، لكان السكون في بعض  
المتحركات أضعاف الحركة فيها ، فيكون سكونها محسوما ، مع أنها لا  
ندركه حسا ، هذا خلف • ثم السهم ، اذا لم يكن له مانع في أجازم الهواء  
وميله متشابه ، فلم يذهب زمانا ، ويقف زمانا • ولو وقف في الهواء لما  
نزل بنفسه ، اذ وقوفه يكون لبطلان القاسر ، الموجب لحركته ، فيكون  
سكونه طبيعيا ، حيث هو ، فلا يفارقه الا لقاسر •

والجسم الثقيل اذا تحرك ، وخرس فيه تغلل سكنات ، فكلما كان  
اثقل ، كان تغلله أقل • ويزيد الثقل حتى يزول السكون ، فاذا أضيف  
ما زال سكونه الى ما هو أثقل منه حصلت سرعة وبطء ، لا يتخلل  
سكنات ويتبع هذا التوسط حركة ، بمعنى القطع لجزء منه ، وهي  
الحركة المتصلة المعقولة ، من المبتدأ الى المنتهى ، ولا حصول لها فسي

---

( ١ ) سقطت من ك •

الأيمان . لان المتحرك ما دام ( لم ) يصل الى المنتهى ، فالحركة لا توجد بتمامها ، واذا وصل اليه فقد انقطعت .

وأما هذا التوسط المستمر الذي لا يجتمع متقدمه مع متأخره ، له وقوع في نفس الأمر وان كانت كليته المتصلة لا حصول لها الا في المثل ، وبهذا هي مطابقة للزمان .

وأما من حيث انها بين القوة والفعل ، فليست مأخوذة مع مقدار واتصال ، ليطابقه الزمان ، بل انما يطابقه من حيث انه يلزمه اتصال أو قطع . وبوقوع هذا التوسط بالفعل ، لم يلزم من كون المقتضي واللاحق غير حاصلين ، كون الحركة غير حاصله مطلقا ، ثم من نفس التقضي واللاحق يلزم حصول ما ، فان المنقضي ما كان وفات ، واللاحق ما هو بصدد الكون . ومن ادعى أن الجسم الساكن في حيز مثلا ، يحصل في آخر ( لوحة ٢٩٣ ) من غير حركة ، فقد أنكر النظريات .

والحركة تنقسم الى : ما تقتضيها قوة الجسم ، أو أمر خارج عن الجسم ، وقواه .

والأولى : اما أن يشترط فيها كونها بالادراك والارادة ، وهي الارادية ، كحركة الحيوان .

أو لا يشترط فيها ذلك ، وهي الطبيعية ، سواء اقتضتها القوة على وتيرة واحدة أبدا ، كحركة الحجر الى أسفل ، أو اقتضتها على وتائر مختلفة ، كنمو النبات .

والثانية هي القسرية ، ان لم يكن المتحرك كحيز من المحرك ، أو كان المحرك مكانا له ، كحركة المدرة الى فوق ، والا فهي العرضية ، كحركة الجالس في السقينة بحركتها .

والحركة قد تتصور في الاين ، كالانتقال من مكان الى آخر . وفي

---

(١) مقطعت من ك .

الوضع كحركة جرم دائر على مركز نفسه ، لا على ما يخرج منه • فان لكله حركة ، ولم يخرج الكل عن مكانه •

ويجمع الأينية والوضعية ، أنها بالنسبة الى أمر خارج عن الجسم وهيئاته ، وفي الكم أما من مقدار الى ما هو أكثر منه ، وهو النمو ، ان كان يورود مادة ( و ) ( ١١ ) التخلخل ، ان كان بدون ذلك ، واما الى ما هو أصغر منه ، وهو الذبول ، ان كان بانفصال مادة ، والتكاثف ان لم تكن • وفي ألكيف كتحرك الجسم من السواد الى البياض ، أو من العنوسة الى الحلوة ، شيئا فشيئا ، على وجه التدريج • والتغير ( ١٢ ) في هذه قد يتصور من غير حركة ، كعلم أو ارادة ، تبدا بغيرهما ، دفعة •

والمقل وان كان يتصور في الكم والكيف حركة ، ففي نفس الأمر لا حركة فيها ، لأن المراتب فيها من ما منه وما اليه يمتاز كل واحد منها عن الآخر بالفعل ، بخلاف الأيون التي لا قسمة فيها ، ولا امتياز الا بالقوة •

والنسب اليها اعتبارية ، فلو كان فيها الحركة ، لكان الوسط بين ما عنه الحركة فيها ، وما اليه الحركة اما أن يكون واحدا أو كثيرا فان كان واحدا فلا حركة ، وان كان كثيرا فذلك الكثرة سواء كان اختلافها بالتنوع أو بالعدد اما متناهية أو غير متناهية •

فان كانت متناهية لزم تركيب الحركة من أمور لا تقبل القسمة . اذ لو قبلت الانقسام ، لانقسمت الى أمور متغايرة ، ويعود الكلام الى كل واحد منها ، ولم جرا • فيكون ما فرض متناهيا غير متناه ، هذا خلف • وتركها مما لا يقبل الانقسام باطل ، لما علمت • وان لم تكن متناهية ، مع أنها محصورة بين حاصرين ، وممتازة بالفعل ، فهو باطل أيضا •

---

( ١ ) سقطت من ك •  
( ٢ ) ك «ولي» •

وكذا الكلام في الحركة في الجوهر ، وان كانت الحركة فيه لا تكاد  
تتصور ، فان الجسم عندما تتبدل عليه الكميات ، وعند استحالته من  
كيفية الى أخرى ، فكل واحد من المراتب التي فيما بينهما ، توجد في  
زمن ، والا لزم تتالي الآتات ، فلزم في الجسم الأجزاء التي لا تتجزأ ،  
وستعلم بطلانه .

وتنقسم الحركة ايضا الى : مستديرة ، ومستقيمة ومركبة منها ،  
كحركة المجلة - وكل منهما الى سريعة وبطيئة . وايضا فمنها واحدة  
بالشخص . ويجب أن يكون موضوعها وزمانها ، وما هي فيه واحدا .  
اما وحدة الموضوع ، فلانه لو تعدد لكانت الحركة التي لهذا مفايضة  
بالشخص للتي لهذا .

واما وحدة الزمان فلاستحالة اعادة المدوم بعينه . واما وحدة ما  
هي فيه ، فلانه يمكن أن يكون جسم ، ينتقل من مكان الى مكان ، وهو  
مع ذلك يتحرك على مركز نفسه حركة وضعية ، بحيث يكون ابتداءها  
بين الحركتين وانتهاءها واحدا ، فيتحد الموضوع والزمان ، من غير  
اتحاد الحركة . ولا تعتبر وحدة المعرك ، لانا لو قدرنا محركا حرك  
جسما ، وقبل انقضاء تحريكه أو معه ، يوجد محركا آخر ، كانت  
الحركة واحدة بالاتصال .

وان كانت كثيرة باعتبار تكثر النسب الى الحركات ومن غير هذا  
الوجه ، ووحدة المبدأ والنتهي غير كافية ، لأن السلوك من أحدهما الى  
الأخر قد يكون بطرق كثيرة ، بل وحيدهما لازمة لوحدة الأمور الثلاثة  
الذكرى . ومنها واحدة بالنوع ، ولا تتحقق الا عند اتحاد ما منه وما  
ليه وما فيه .

أما اتحاد ما منه وما إليه ، فلأن الحركة من الأرض إلى السماء  
تخالف الحركة من السماء إلى الأرض بالنوع . مع اتحاد ما فيه الحركة ،  
وأما اتحاد ما فيه ، فلأن الحركة من نقطة إلى أخرى بالاستقامة ،  
تخالف الحركة منها إليها بالاستدارة . مع اتحادها فيما منه وما إليه ،  
ولا شيء من الحركات تقتضيها مجرد الجسمية ، وإلا لدامت بدوامها .  
وما شئ وجود جسم ساكن ، لأن ما بالذات يستحيل زواله بمرض .  
ولما كانت الحركات مختلفة بالسرعة والبطء ، والاستقامة  
والاستدارة وتكونها من المركز وإليه وعليه ، لتساوى الأجسام في طبيعة  
الجسمية .

وما كان مقتضاه غير مختلف فهو لا يختلف . وأيضا فالجسم من  
حيث هو جسم . هو ثابت ، ولا شيء من مقتضى الحركة الغير الثابتة  
بثابت ، فلا شيء من الجسم من حيث هو جسم بمقتضى الحركة .  
ولأن الجسم من حيث جسيمته متشابه الأحوال ، والذي هو مقتض  
للحركة فانه يمتطيها ويقتضيها شيئا فشيئا . ولو اقتضى الجسم الجزء  
الأول من الحركة ، لدام بدوام علته ، فما وجد الجزء الذي بعده . فكانت  
الحركة غير حركة ، هذا خلف . وإذا كان مع الجسم جميع ما يلائمه ،  
فلا يتحرك ( لوحة ٢٩٤ ) فإن الحركة لطلب الملائم ، وما لا يلائم فلا  
يترجح وجوده بالنسبة إلى اقتضاء الماهية الجسمية على عدمه ، فلا  
يتحرك طبيما إليه . فالحركة لا تقتضيها طبيعة الجسم من حيث هي تلك  
الطبيعة فكيف (١٤٠)

والطبيعة ثابتة ، والحركة ليست بثابتة . وما سميت طبيمة  
ابتناؤها على مفارقة غير طبيعية . فالطبيعة توجب الحركة بشرط

( ١ ) ك «من» .

( ٢ ) ك «كيف» .

زائد ، وذلك الشرط هو حالة غير طبيعية<sup>(١)</sup> ، فلعلة الحركة التي تسمى طبيعية جزء ثابت هو الطبيعة ، وآخر غير ثابت هو الوصول إلى حيثيات وأينيات غير ملائمة . على سبيل التبدل والتجدد •

وان كانت المسافة في نفسها موصولة بالحركة الطبيعية مبنية على القسرية ، ولا تصدر الحركة عن مجرد القوة الشعورية ، والا ما تخلفت عنها ، بل لا بد من مرجع جانب الحركة ، على جانب السكون ، ليصدر عنها التحريك ، وذلك هو الارادات والدواعي المختلفة • وما يحرك الجسم بحركة متوسطة يسمى ميلا • ووجه الافتقار اليه فيما يوجد فيه ، أن الحركة لا تخلو عن حد ما ، من السرعة والبطء ، وهما قابلان للشدة<sup>(٢)</sup> والضعف • والمحرك الواحد للجسم من حيث هو واحد ، كالطبيعة الواحدة ، لا يقبلهما ، فلا يكون صدور حركة منه معنية أولى من غيرها الا بأمر آخر ، قابل للشدة والضعف قبول الحركة لهما في سرعتها وبطئها وذلك هو الميل •

واشتداده وضعفه ، انما هو بحسب اختلاف الجسم في كميته ، واتساع اجزائه ، وانقسامها ، ورقة قوام ما فيه الحركة وغلظه ، وغير ذلك • وهو محسوس في مثل الزق النفوخ المسكن تحت الماء قسرا ، فان فيه مدافعة صاعدة ، مع عدم الحركة •

وهو قد يكون طبيعيا ، كالميل الذي للحجر المسكن قسرا في الجو ، وقد يكون نفسانيا ، كما يتمتع الحيوان على غيره ، وقد يكون قسريا ، كالسهم المرمي الى فوق قسرا ، ولا ميل في الجسم حال كونه في الحيز الطبيعي ، لأنه ان مال اليه فهو طلب الحاصل ، وان مال عنه كان المطلوب بالطبع متروكا بالطبع • ولا يجتمع الميل الطبيعي مع القسري الى جهتين مختلفتين بالذات ، لأن أحدهما مدافعة الى الحيز الطبيعي ، والآخر مدافعة عنه •

---

( ١ ) ا «غيره طبيعية» •

( ٢ ) ا «الشدة» •

والدافعة الى الشيء مع الدافعة عنه ، لا تجتمعان • لكن جاز اجتماع مبدأيهما ، لأن الحجرين المرميين الى فوق من يد واحدة بقوة واحدة ، قد يختلفان في السرعة والبطء ، عند اختلافهما في الحجم • ولو لم يكن مبدأ الميل الطبيعي للمبارق في الأعظم موجودا ، أو أقوى (١) ، لما ثبت الاختلاف المذكور ، لكونه ترجيعا بلا مرجع • وقد يجتمع الميل الطبيعي ، مع الميل القسري ، الى جهة واحدة • كما اذا دفننا الحجر الى أسفل بقوة شديدة ، فان الحركة حينئذ تكون أسرع مما اذا كان متحركا بطيئه فقط •

وكما يجوز اجتماع حركتين الى جهتين : احدهما بالذات ، والآخرى بالعرض ، فكذلك يجوز في المثلين ، كحجر يسيله انسان يمشي ، وكما لا يجتمع في الماء حرارة وبرودة ، بل تكون فيه كيفية متوسطة بينهما : اما مع الميل الى احدهما ، أو مع التبادل بينهما ، كذلك الميل الطبيعي والقسري الى جهتين • وكلما كان الميل الطبيعي أقوى ، كان امنع لجسمه من قبول الميل القسري •

وكانت الحركة بالميل القسري اقتر وأبطأ ، وليس كلما كان أبعد من قبول الميل القسري ، كان ميله الطبيعي أقوى ، فان ذلك قد يكون ، لا للميل الطبيعي ، كالتبنة الصغيرة ، وما يجري مجراها ، فإنه ليس لها بنية مستعدة لقبول ذلك • وما لا مبدأ ميل (٢) طبيعي فيه ، فإنه لا يتحرك : لا طبيعا ولا قسرا •

اما اذا فرض تحركه طبيعا ، فقد انقضت معه ميل (٣) طبيعي •

( ١ ) ك «قوي» •

( ٢ ) ، ( ٣ ) ا «مثل» •

وان فرض حركته من قس ، فالقاسر بأرادة ، أو بغير إرادة : اما  
 ان يطاوعه الجسم على التحريك المستقيم ، أو المستدير ، أو لا يطاوعه :  
 فان طاور فلا شك انه يختلف عليه تأثير الأقوى والأضعف ، مع المساوي  
 في الأمور الخارجية ، ولولا أنه يطاوق الضميف معاوقة ما ، والا لكان  
 تأثير القوي فيه ، ككثير ما هو أضعف ( منه ) ( ١ ) من غير تفاوت .

وليست المعاوقة للجسم بما هو جسم ، بل هي لأمر به ، يطلب البقاء  
 على حاله ، من المكان الطبيعي والوضع . وهذا هو المبدأ الذي تمن في  
 بيانته . وان يطاوع القاسر ، ففيه مقاومة ما ، ففيه مبدأ ميل ، والحركة  
 النفسانية ، فالنفس هي التي تحدد حالها من السرعة والبطء المتخيلين  
 لها : بحسب الملازمة ، واختلاف الدواعي .

والحركة الطبيعية تماثلها التفاوت أمر من خارج الجسم ، كركبة  
 قوام ما تتحرك فيه وغلظه . ولا يمكن أن تكون من داخل ، لأنها لا  
 تقتضي الشيء ، وتقتضي ما تعاوق عنه . ( وكلما اتفقت الخارجيات  
 تميئت المعاوقة الداخلية بالميل ) ( ٢ )

وكلما اتفقت الأمور الداخلة ، تميئت المعاوقة من خارج ، ولا  
 تستعق الحركة ، من حيث هي حركة زمانا معينة لذاتها ، فأنها لا توجد  
 الا على حد ما من السرعة والبطء ، فهي مفردة عنهما ، غير موجودة ،  
 وما ليس بموجود لا يقتضي ما هو معين ، فليس التمين ، الا بأمر غيرها ،  
 هو الميل ( لوحة ٢٩٥ ) ان كان داخليا . أو غيره ان كان خارجيا .

واذا بطل الميل القسري فليس يبطله ذاته ، والا لما وجد ، ولا يبطله  
 المقسور . ولا كل هيئة قارة فيه ، والا لما استمر معها .  
 ولا الحركة القسرية التي هي معلولة للقاسر ، فأنها معلولة الميل .

( ١ ) سقطت من ك .

( ٢ ) سقطت من ك .



والمطلوب لا يتطل علة ، فالمطلوب<sup>(١)</sup> أمر من خارج • أما يطله طبيعة •  
كصدام يلتقي ، أو تدريجاً كمواقات<sup>(٢)</sup> ما يتحرك منه • وتتعلق  
المواقفة بركة ذلك وعظه ، وبحسب ذلك يقل زمان ثبات الميل ويكثر  
فلا يزال عماقه شيئاً فشيئاً وينقصه ، حتى تنتمى الطبيعة ، وتتمكن  
من مقتضاها • وإذا كان الميل يحس باقياً عند التسكين ، فليس نفس  
الحركة •

وإذا لم يبق عند وصول الجسم الى حيزه الطبيعي ، مع أن طبيعة  
الجسم حينئذ باقية ، فهو غير الطبيعي • ولا يتصور وقوع الحركة في  
الآن •

وإذا أخذ السكون عبارة عن عدم الحركة ، عما من شأنه أن يكون  
متحركاً ، فالجسم في الآن الواحد ، لا يكون متحركاً ولا ساكناً • ولا يلزم  
من ذلك ألا يكون متحركاً ، ولا ساكناً في نفسه ، كما أنه لا يلزم من كون  
زيد غير متحرك في السماء ، ولا ساكن فيها ، أن يخلو عن الحركة  
والسكون مطلقاً • والآن المتحرك في جميع حركته أين واحد في الخارج ،  
ينقسم الى أيون في الوهم متعددة • وأول القسمة فيه لا ينتهي ، كما  
سيتحقق ذلك في الجسم ، ومقابل الحركة المطلقة سكون مطلق ، ومقابل  
الحركة الخاصة سكون خاص •

وليس السكون هو لا وجود أي حركة كانت ، فما من متحرك إلا  
ويسلب عنه في حال حركته حركات أخرى كثيرة ، ولا يتصور وجود حركة  
لا يجتازي أن يتصور أسرع منها ، فإنها حينئذ تقع في زمان لا يتجزأ ، والا  
لكانت الواقعة في أقل من ذلك الزمان ، هي أسرع من التي فرض أنه  
النهاية في السرعة ، هذا خلف ، هذا بحسب التصور العقلي •

---

(١) «المطلوب» •

(٢) «كمواقات» •

وأما في الأعيان فللسرعة والبطء حدان لا يمكن الزيادة عليهما في نفس الأمر ، وكل حركة طبيعية ، فهي هرب بالطبع عن الحال ، ولا شك أنها حال غير ملائمة .

ولا بد وأن يكون ذلك على أقرب الطرق ، فيكون على خط<sup>(١)</sup> مستقيم ، لأنه إن لم يكن كذلك ، كان الجسم في قصد إلى مكانه الطبيعي مادلا عنه ، من حيث هو طالب له ، فلا يكون القصد إليه ، إذن فكل حركة ليست مستقيمة<sup>(٢)</sup> ، فليست بطبيعية .

والحركة المستديرة التي لا تكون عن قسر ، فليست عن الطبيعة . ويدل على ذلك أيضا ، أنه قد ثبت أن كل حركة بالطبيعة فإنها لهرب الطبيعة من حالة غير طبيعية . والطبيعة قد بين أنه إنما تعني بها ما لا تفعل بالاختيار ، بل إنما تفعل بالتسخير ، فلا تتقن حركاتها وأفاعيلها ، فلا تقتضي الكون في وضع والهرب عنه معا ، فلو فرضنا الحركة الوضعية بالطبيعة ، لكان سببها الهرب عن الوضع غير الطبيعي والهروب عنه غير مطلوب . فإنه لو كان مطلوبا ، لما كان مهروبا عنه . لكن الحركة المستديرة متوجهة إلى حيث كان منه الهرب ، فهي إذن عن اختيار وإرادة .

وإذا كانت غير مختلفة ، فإن ذلك لمدمم اختلاف الدوامي والارادات . ولو كان المقصود بالحركة المستديرة حصول وضع متمين<sup>(٣)</sup> لذلك الوضع : أما بالفعل أو لا بالفعل والذي ليس بالفعل بوجه لا يحدث عنه تأثير بالفعل . ولا يتصور تمينه ، فهو إذن بالفعل . وذلك الفعل أما بحسب الوجود الخارجي أو الذهني ، ولو كان بحسب الخارجي

---

( ١ ) واحد .

( ٢ ) كـ «مستقيمة» .

( ٣ ) «المتمين» .

لوجود بالفعل تعينات لا نهاية لها ، لأنه ليس بعضها أولى بأن يخرج الى الفعل من بعض ، فيما حركته مستديرة - ثم لو كانت تلك الأوضاع موجودة بالفعل ، لما كانت مطلوبة ، فبقي أن يكون متوهما بحسب الذهن -

وذلك التوهم : اما مؤثر<sup>(١)</sup> أو غير مؤثر - فإن لم يكن مؤثرا ، فسواء كان أو لم يكن ، بل يكون سبيلا سبيل المجاذبات المختلفة ، التي لا يجب لأجلها أن يصير الجسم ، منقسما بالفعل ، بل التوهم أضعف ( من )<sup>(٢)</sup> ذلك ، فهو توهم مؤثر في الحركة ، فهو إذن توهم المتحرك ، وهو المطلوب -

ويحتاج هذا الوجه الى ماضدة حدس - وكيف يصح عند ذي فطرة سليمة أن تؤخذ حركة دورية ، مع أنه لا وضع أولى من وضع ، اذا لم يكن هناك سبب مرجح لوجود أحد الأوضاع ، من دون آخر مثله ، وليس الا لتوهم أو تصور<sup>(٣)</sup> -

والحركة المستقيمة ، وان كان الجسم الذي يتحرك بها ، يقصد جزءا من المسافة ، ثم يهرب منه الى آخر ، فليس توجهه اليه هو نفس توجهه عنه ، بخلاف الحال في المستديرة -

وأیضا ، فإن المتحرك في<sup>(٤)</sup> الاستقامة تتغير ميله الى التشديد في الحركات الطبيعية ، والى إضعاف في القسرية على الاتصال ، فيكون مقتضي كل منهما ، غير مقتضي الآخر ، وقد عرفت أن حال ميل هذه البطائع يختلف (بتقدير)<sup>(٥)</sup> المسافات -

(١) كـ «مؤثرا» -

(٢) سقطت من أ -

(٣) كـ «لتصور» -

(٤) أ «بالاستقامة» -

(٥) سقطت من أ -

وليس كذلك حال الحركة المستديرة ، فهذا ما رأيت أن أذكره من  
الأمراض ، ومن ( لوحة ٢٩٦ ) ههنا أشرح في ذكر الجواهر ، وما يخص  
كل واحد منها ، من هذه الأمراض وغيرها ، ان شاء الله تعالى .

## الباب الرابع

### في

الأجسام الطبيعية ومقوماتها وأحكامها



## الفصل الأول

### فسي

مقومات الجسم الطبيعي وأحكامه العامة  
دون ما يختص بجسم جسم

وجود الجسم الطبيعي معلوم من جهة الحس . وهو اما مركب من اجسام مختلفة الطبائع ، كبدن الانسان ، او غير مركب ، كالهواء . وكيف كان ، فهو قابل للانقسام (١) . والانقسامات الممكنة اما حاصلة بالفعل ، او غير حاصلة كذلك .

وعلى كلا التقديرين : اما متناهية او غير متناهية . هذا بحسب القسمة العقلية . لكن كون الجسم في الخارج مركبا من اجزاء كل واحد منها لا يقبل الانقسام ، لا بالفعل ، ولا بالفرض . هو محال ، مسووم تناهت ، او لم تنه .

وكذا كون الجسم المتناهي في الخارج مركبا من اجزاء غير متناهية بالفعل ، سوام قبل كل واحد منها الانقسام العقلي او الفرضي ، او لم يقبلها .

ويتعين بطلان الاول من وجوه كثيرة ، اذكر منها ثلاثة : أحدهما لو تألفت الاجسام ذوات المقادير منها فاما أن تتداخل أو لا تتداخل ، فان تداخلت (٢) لم يتألف منها مقدار ، وان لم تتداخل فكل وسط بينها يبين

(١) في هذا المعنى يقول ابن سينا : « ان للجسم مقدارا تغينا متصلا ، وأنه قد يمرض له انفصال وانفكاك » . الاشارات والتنبيهات ٢ : ١٤٥ - ١٤٦ .

(٢) ا «فلا» .

اثنين . يلقي بأحد طرفيه غير ما لقيه بطرفه الآخر ، فانقسم فرضا ،  
هذا خلف .

وكون المركز محاذيا لجملة أجزاء الدائرة ، ليس كالملاقية  
المذكورتين ، لأن ما تتعلق به تلك المجاذبات المتكثرة واحد ، وما تتعلق  
به المتماصات غير واحد . فإن تماص ما يماسه من جهة لا يقع على موضع  
تماص ما يماسه من جهة أخرى .

وثانيهما - الرحي إذا تحركت وكان فيها أجزاء لا تتجزأ ، فما  
لم يخرج جزء عن حيزه لا يقع في حيز مجاوره ، فإذا تحرك من دائرة  
الطوق جزء فاما ألا يتحرك من دائرة القطب شيء ، أو يتحرك أكثر  
منه أو مثله أو أقل من جزءه .

فإن لم يتحرك من القطبية شيء<sup>١١</sup> مع أن الطوقية قد تكون  
أضعافا مرارا كثيرة ، وجب أن يرى سكون دائرة القطب رؤية آتم من  
رؤية حركتها . وليس كذا ، فانا نراها مستمرة الحركة ، من غير أن  
نجد فيها سكونا أصلا .

وإن تحرك منها أكثر منه أو مثله ، تمت القطبية قبل الطوقية .  
فلا بد وأن يتحرك من دائرة القطب أقل من جزء ، فينقسم ما لا ينقسم .  
وثالثها الشكل المربع ، يجب أن يكون قطره ، وهو الذي يقطعه  
يمثلين متساويين . أطول من كل واحد من أضلاعه . فلو كان مركبا  
من أجزاء لا تتجزأ ، لوجب أن يكون القطر مساويا للضلع ، وهو مستنع  
وتظهر صحة ذلك عند التأمل والاعتبار .

وأما بطلان الثاني ، وهو تركيب الجسم المتناهي من أجزاء غير  
متناهية بالفعل ، فبيانته : أنا إذا أخذنا من تلك الأجزاء عددا متناهيا

---

(١) «شيئا» .



فان لم يفد تألقه من كل الجهات مقدارا . لم يتألف الجسم منه . وان  
أفاد فقد حصل جسم له نسبة الى الذي قُرِضَتْ اجزأؤه . غير متناهية .  
ونسبة العدد الى العدد . كنسبة الحجم الى الحجم ، اذ بازدياد<sup>(١)</sup>  
العدد يزداد الحجم ، فهو مساو له .

لكن نسبة الحجم الى الحجم نسبة متناه الى متناه ، فنسبة العدد  
الى العدد كذلك . فالجسم الذي فرض أن اجزأؤه غير متناهية بالفعل ،  
هي متناهية بالفعل ، وهو المطلوب . ويتبين بهذا ( أيضا )<sup>(٢)</sup> ان حركة  
الجسم ، وزمان حركته ، لا تتألف من اجزاء لا تتجزأ .

ولا الذي يفرض منهما متناهيا ، يتألف من اجزاء غير متناهية  
بالفعل ، لطا بقتهما للمسافة . ولو قطع بما لا يتجزأ من الحركة قدرا  
من المسافة ، فان لم يتجزأ ذلك القدر ، فقد تركبت المسافة ، مما لا  
يتجزأ . وان تجزأ فما يقطع به نصفه ، هو نصف ما يقطع به كله ،  
فيتقسم من الحركة ما فرض أنه غير منقسم . وكذا نسبة الزمان الى  
الحركة ، فان زمان نصفها نصف زمان كلها ، كما ان الحركة الى نصف  
المسافة نصف الحركة الى كلها .

فكل واحد من الثلاثة ينقسم بحسب انقسام الباقيين . وقد ظهر  
ما قيل ان الجسم اذا كان منقسما بالفعل ، فلا بد وان تنتهي قسمته  
الى جسم لا يكون منقسما بالفعل ، بل يكون قابلا للقسمه الفرضية او  
الوهمية ، الى غير النهاية بالقوة ، من غير ان تخرج تلك الانقسامات  
الى الفعل البتة . فكل جسم فهو قابل للانفصال ، وذلك الانفصال ان  
ادى الى الافتراق فهو الفك والقطع . وان لم يؤد اليه ، فان كان لامر

---

(١) أ «زيادة» .

(٢) سقطت من ك .

في الخارج ، فهو الذي باختلاف عرضين في الجسم ، والا فهو بالوهم  
أو (١) الفرض .

وكون الأجزاء غير متناهية بالقوة ، لا يمنع من كونها محصورة  
بين طرفي الجسم ، ولا من كونها يقطعها قاطع بالحركة . بل انما ذلك  
ممتنما ، لو كانت الأجزاء موجودة بالفعل .

وكل جسم طبيعي ، فلا بد وأن يكون مركبا من : مادة وصورة ،  
وذلك لأنه لا يخلو (٢) من اتصال ( لوحة ٢٩٧ ) في ذاته ، وأنه قابل  
للانفصال ، حال كونه متصلا ، بقوة (٣) قبوله حاملة حال الاتصال .  
ونفس الاتصال لا يقبل الانفصال ، اذا ما يقال انه قابل لشيء على  
الحقيقة ، لا بد وأن يكون باقيا عند حصول القبول . لكن الهيولى  
الاتمالية تعدم عند طريان الانفصال ، فلا تكون قابلة له .

فأذن للجسم (٤) شيء غير الاتصال به ، يقوى على قبول الانفصال ،  
وهو الذي يتصل تارة ، وينفصل أخرى ، وذلك هو المسمى بالمادة  
والهيولى ، وهو ثابت للجسم ، وان لم ينفصل بالفعل . لأن ثبوته له ،  
لا بواسطة الانفصال نفسه فقط ، بل وبواسطة (٥) القوة عليه .

ولهذا كانت الهيولى ثابتة : حال الاتصال (٦) ، وقبله ، وبعده ،  
وليس لها في ذاتها اتصال ولا انفصال (٧) ولا وحدة ولا تعدد ، والا لم  
تكن موضوعة لهذه الاشياء . واذا كان كل ما هو جسم : فاما متصل ،

---

(١) ك «و» .

(٢) في ك ، أ «يخلو» .

(٣) أ «وقوة» .

(٤) أ «في الجسم» .

(٥) أ «بل بواسطة» .

(٦) أ «الانفصال» .

(٧) أ «انفصال ولا اتصال» .

أو منفصل ، وأما واحد<sup>(١)</sup> ، أو متعدد ، فلا شيء مما هو قابل لشيء من ذلك بجسم ، بل القابل لذلك هو الهولي . والاتصال أو الواحدة هو الصورة .

وإذا<sup>(٢)</sup> رجع كل عاقل الى نفسه ، علم أن الهوية الاتصالية ، هي شيء مع متصل ، وليست شيئاً قائماً بذاتها<sup>(٣)</sup> ، ولا تعقل ماهية الجسم بدونها ، فهي من مقوماته . فهو مركب منها ومن قابلها ، ومجموعهما جوهر . وإن كان الاتصال على اصطلاح هذا الكتاب ، ليس بجوهر لقيامه بالهولي ، لا بذاته . والمراد بالانفصال الذي أثبتت الهولي بواسطة قبول الجسم له ، هو الانفصال الانفكافي .

وكل جسم فهو قابل له ، من حيث طبيعة الجسمية ، وإن امتنع قبول بعض الاجسام له فذلك<sup>(٤)</sup> لامر خارج عن طبيعة الجسم ، من حيث هو جسم ، ودليل ذلك ، أن القسمة في الجسم ، وإن كانت غير انفكاكية فلا بد ، وأن تحدث في المقسوم اثنتيين ما ، ويكون طباع كل واحد من الاثنين طباع الآخر ، وطباع الجملة ، وطباع الخارج الموافق في النوع . وما يصح بين كل اثنتين منها يصح ( بين )<sup>(٥)</sup> اثنتين اخريين ، فيصح إذن بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنتيين الانفكاكية ما يصح بين المتصلين ، ويصح بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتحاد الاتصالي ، وما يصح بين المتباينين .

وهذا كله إنما هو باعتبار التشابه في طبائع تلك البسائط ، فإن الطبائع المتشابهة إنما تقتضي حيث كانت شيئاً واحداً ، غير مختلف . فيجب في الجميع : أما امتناع قبول الاتصال والانفصال الانفكافي أو

---

(١) أ «واحد» .

(٢) أ «وإذا» .

(٣) ك «بذاته» .

(٤) ك «وذلك» .

(٥) سقطت من ك .

امكان قبولهما - ولما لم يكن الاول حقا ، تعين الثاني ، وهو امكان قبول الجميع للاتصال ، والانفكاك ، الراجع له من حيث طبيعة الامتداد الجسماني ، المقول على الامتدادات الفلكية والمنصورية ، على اختلاف اقسامها ، بمعنى واحد - وتشتبك اعدادها في انها متصلة بذاتها ، قابلة للانفصال ، ولو بحسب الفرض ، وانها لا تبقي هويتها الامتدادية عند وجود الانفصال ، لا في الخارج ، ولا في الذهن .

وهذا القدر معلوم ومشترك فيه ، ومقتض للحكم بالاحتياج الى القابل ، مع جميع ما عداه ، مما نعلمه . وهو غير مانع من الانفصال الانفكاكي ، من حيث طبيعته ، كما قد بين .

وهيولي الجسم لا توجد مجردة عن صورته ، والا فاما أن تصحح الإشارة اليها أو لا تصح ، فان صحت فاما أن تقبل القسمة أو لا تقبلها ، فان لم تقبلها فهي نقطة حالة في غيرها ، والا كانت جزءا لا يتجزأ ، فما منها الى جهة غير ما منها الى أخرى ، فانقسمت . واذا كانت حالة في غيرها ، وهو لا محالة ذو وضع ، فهو اما خط أو سطح أو جسم .

وكيف كان من ذلك لم تكن مجردة عن الصورة الجسمية ، اذ الخط والسطح ، لايد من حلولهما في الجسم . وان قبلت القسمة ، فاما في جهة واحدة فتكون خطا ، أو في (١) جهتين ، فتكون سطحا ، أو في ثلاث جهات ، فتكون جسما وأي هذه كانت فهي مقارنة للصورة .

وان لم تصح الإشارة اليها ، وجب ألا تقارنها الصورة ، لانها لو قارنتها ، فاما أن تقارنها في حيز ، أو لا ( تقارنها ) (٢) والاول محال والا لكانت الهيولي في حيز ، فتكون قابلة للإشارة اليها ، وقد فرض خلافه .

(١) أ «الى» .

(٢) سقطت من ك .

والثاني محال ، والا لفارقتها الصورة الجسمية ، لا في حيز<sup>(١)</sup> ،  
فيحصل الجسم لا في حيز ، ثم ينتقل الى الحيز ، وهو باطل ، ولأن  
الصورة الجسمية لو قارنتها : فاما ان تقارنها صورة أخرى نوعية ، أو  
لا تقارنها .

فان كان الأول كان ترجيحاً بلا مرجح ، وان كان الثاني فلا جائز  
الا يحصل في حيز أصلاً ، ولا<sup>(٢)</sup> أن يحصل في كل الأحياء ، في حالة واحدة  
وهما ظاهر<sup>(٣)</sup> البطلان .

فليس الا أن يحصل في بعض الأحياء دون بعض ، وحينئذ يكون  
اختصاصه بذلك الحيز ، من غير مخصص ، لأنه لا يكفي في اختصاص  
الهولي بحيز ، انصافها بما لا يقتضي لها حيزاً ، لأن نسبتها مع تلك  
الأوصاف الى جميع الأحياء واحدة .

وما يقتضي لها حيزاً لمقد فرضنا انتفاءه ، لكن التخصيص ممن  
غير مخصص باطل . واذا بطلت الأقسام بأسرها ، على تقدير تجردها  
عن الصورة ، فتجردها عنها باطل .

ولو تجرد ( لوحة ٢٩٨ ) هوليا جسمين عن الصورة ، ان تكثرا  
دون مميز ، فهو محال . وان اتحدتا باتصال وامتزاج وتركيب ،  
أنفرضت<sup>(٤)</sup> الصورة المنفصلة .

والاتحاد على غير هذه الوجوه باطل ، وليس انعدام أحد  
الهوليين<sup>(٥)</sup> أولى من الآخر ، فلا بد من عدمها معا . ثم خصص بعض  
الهولي بصورة دون البعض ، لكأنه منقسمة متمايزة الأجزاء دون

(١) أ «والا لقارنتها الصورة لا في حيز» .

(٢) أ «وان يحصل» .

(٣) في ك «ظاهر» .

(٤) أ «عروضه» .

(٥) أ «الهوليتين» .

الصورة<sup>(١)</sup> . والمحال لازم ، سواء اتصل البعض ببعض ، أو انفصل عنه . وهذا وما قبله فلا يدلان ( على )<sup>(٢)</sup> أن الهولي لا تتجرد عمن الصورة مطلقا ، وكيف كان .

بل الاول<sup>(٣)</sup> منها يدل على أن الهولي المقترنة بالصورة ، لم تكن مجردة عن صورة أصلا . والثاني يدل على أنها لا تتجرد بمقد حصول الصورة فيها . ولا يبعد أن يحدث<sup>(٤)</sup> من ذلك عدم تجردهما عنها مطلقا . والصورة أيضا ، لا تتجرد عن الهولي ، لأن الاتصال من حيث هو اتصال ، لو كان غنيا بذاته ، عما يقوم فيه ، لبقى ذلك الاستغناء بيقام ذاته ، وقد بين أنه ليس كذا .

ولا تخلو الهولي أيضا من صورة<sup>(٥)</sup> أخرى ، تختلف بها الأجسام أنواعا : كالصورة الأرضية والهوائية والفلكية . وذلك لأن الأجسام مختلفة في اللوازم ، فانها إما أن تقبل الانفكاك والانعثام والتشاكل بسهولة ، كالأجسام الرطبة ، أو بمسر ، كاليابسة ، أو لا تقبلهما أصلا ، كالمحدد ، على ما ستعلم .

والاختلاف في اللوازم يقتضي الاختلاف في الملزومات فهذه الأمور لا تقتضيها الجزمية المتشاركة في جميع الأجسام ، إذ لو اقتضت شيئا منها لكان كل جسم كذلك ، وليس كذا ، ولا تقتضيها أيضا الهولي ، لأنها قابلة لها ، والقابل لا يكون فاعلا لما يقبله ، فلها علة غيرهما .

فإن لم تكن تلك العلة مقارئة للأجسام ، كانت نسبتها الى جميع الأجسام القابلة عنها متساوية ، فتخصيص بعضها بصفة معينة ، دون

---

(١) أ «الصورة» .

(٢) سقطت من ك .

(٣) أ «الاول» .

(٤) في ك ، أ «يحدث» .

(٥) أ «صورة» .

بعض ، من غير استحقاق ذلك البعض له ، يكون تخصيصا من غير  
منخص ، وهو محال .

ثم ان الفاعل لا يفيد الاستعداد للقبول ، وعدم القبول الا بافاده  
ما يقتضيها . فان الاستعداد لهما انما هو للشئ المستند لذاته ، لا يجعل  
جاهل .

وان كانت العلة المعقّدة لذلك مقارنة للجسم ، كانت هي الصورة  
النوعية المذكورة . وانما وجب تعلقها بالهيولي ، لوجوب تعلقها  
بالأمر الانفصالية . وكذلك الحال في كون الهيولي لا بد لها من استحقاق  
مكان خاص ، أو وضع خاص .

وكون الجسم بحيث يستحق أينما ، أو كيفا ، أو غيرهما غير  
حصوله في ذلك الأين ، وعلى ذلك الكيف ، ولذلك قد يزول كونه على  
تلك الصفة ، ولا يزول استحقاقه لأن يكون عليها .

وكل واحد من الهيولي والصورة ، لا يجوز أن يكون على مطلقة  
لوجود الأخرى ، ولا واسطة في وجودها ، والا لكان متقدما بوجوده  
وبشخصه عليه .

ولا يجوز استثناء كل واحدة منهما عن الأخرى مطلقا ، والا امتنع  
التركيب بينهما ، بل تحتاج كل واحدة منهما الى الأخرى ، من الوجه  
الذي لا تحتاجه الأخرى إليها فيه ، لئلا يلزم الدور . ويوجدان معا عن  
سبب غيرهما .

وكون الهيولي في حد ذاتها ، لا مقدار ولا قبول قسمة لها ، لا ينافي  
حول المقدار والصورة الجسمية فيها . وانما كان يمتنع ذلك ان لو  
كانت توجد ، ولا حال فيها . ثم توجد وقد حل فيها ذلك حلول السريان .  
فاته لا يحل شيء ذو طول وعرض على الوجه المذكور ، في شيء لا طول  
له ولا عرض ، كما عرفت .

أما إذا كان محل يوجد مع حال يستفيد المحل من ذلك الحال صفة ،  
 فإذا ميز المحل من الحال في العقل ، يوجد عارياً عن الصفة المستفادة في  
 حد ذاته ، كالأسود إذا نظر في محل السواد ، فأنه يكون في حد ذاته ليس  
 بأسود ، لا أنه ذو لون مضاد للسواد - وهكذا الهولي ، فأنها تستفيد  
 المقدار وقبول القسمة من الصورة .

فإذا أخذت في العقل من حيث هي هولي ، لا من حيث أنها متصورة  
 بصورة ، أو غير متصورة ، لا يكون لها في حد ذاتها مقدار ، ولا قبول  
 قسمة ، لأنها تستفيدهما من الصورة ، وهكذا الوحدة والكثرة وغيرهما .  
 وهذا المعنى من الحلول منائر لمعنى الحلول على الوجه المتقدم ،  
 وكل جسم فاما بسيط ، وهو الذي ليس فيه تركيب قوي وطبائع ، بل  
 طبيعة كله ، وطبيعة جزئه شيء واحد .

وأما مركب ، وهو على خلاف ذلك . وكلاهما اشتركا في أنه متنى  
 خلى أحدهما وطبائه ، من غير قاسر ، فلا بد له ، والحالة هذه ، من  
 وضع وشكل ، ومقدار كل منها معين .

والمقتضى لذلك : أما أمر خارج عن الجسم ، أو غير خارج عنه ،  
 والخارج فرض نفيه ، فهو إذن غير خارج وهو أما مشترك فيه بين جميع  
 الأجسام ، وهو باطل ، والا لاشترك الجميع في ذلك المعين من هذه  
 الأمور ، وليس كذا ، أو غير مشترك ، بل هي أمور مختلفة يختص كل  
 واحد منها بجسم من الأجسام وتلك هي طبيعة الجسم الذي اختصت به .  
 وليناض هذه ( لوحة ٢٩٩ ) الطبائع ، لما تقتضيه من هذه الأمور  
 المعنية : أما أن يكون اقتضاء يزيله مع وجودها قاسر ، أو لا يكسون  
 كذلك .

والأول باطل ، لما نقاهده من ازالة القاسر لها ، وعود الجسم الى  
 ما تقتضيه طبائه منها ، عند زوال القاسر ، فتعين الثاني ، وهو ألا



تكون موجبة لها ، بل مقتضية لامتيجابها .

ولا يلزم من كون كل جسم له وضع ، أن يكون لكل جسم مكان ،  
فانا نعني بالمكان السطح الباطن من الجسم ، الحاوي المحاس للسطح  
الظاهر من الجسم المحوي .

وعلى هذا ، فالجسم الذي يفرض آخر الأجسام ، له وضع ، وليس  
له مكان .

وكل جسم له مكان ، فمكانه واحد : أما ان كان بسيطا ، فلأن  
الطبيعة الواحدة تقتضي من كل مالا بد للجسم ، أن يلزمه ، واحدا  
غير مختلف بالاوقات والاحوال ، الا اذا منعها مانع .

فاذا فقد المانع ، فيقتضي من كل جنس مما يلزمها من الاعراض  
شيئا واحدا ، على نهج واحد . وأما ان كان مركبا : فان غلب أحد  
أجزائه فمكانه مكان النال ، وان لم يغل : فان كان فيه أجزاء أكلفها  
في جهة واحدة هي النالبة على الباقية ، فمكانه هو ما يقتضيه النالسب  
فيه ، بحسب ذلك ، اذ لا غالب فيه مطلقا .

وان لم يكن فيه أجزاء بهذه الصفة ، فمكانه هو الذي اتفق وجوده  
فيه ، عند تساوي المجاذبات ، فانه لو مال الى أحد الأمكنة المتساوية  
بالنسبة اليه ، لكان ذلك تخصيصا ، من غير مخصص ، ولا مكانان  
طبيعيان لجسم واحد ، والا فمعد حصوله في واحد منهما : ان طلب الآخر  
فمطلوبه هو الطبيعي ، دون ما هو فيه ، وان لم يطلبه فما هو فيه هو  
الطبيعي له .

ومعد مفارقتة لهما ، ان لم يطلب واحد منهما ، فليس شيء منهما  
طبيعي له . وان طلبهما مما امتنع توجهه اليهما دفعة ، وامتنع توجهه  
الى واحد منهما ، دون الآخر ، لأنه ترجيح من غير مرجح . وان طلب  
واحدا فقط دون غيره فذلك هو الطبيعي لا غيره .

والبسيط تقضي طبيعته الواحدة من الأشكال شكلا واحدا ، هو الكرة ، والا لاختلفت الهيئات من قوة واحدة ، في مادة واحدة ، فيؤثر المؤثر الواحد ، من حيث هو واحد ، في القابل الواحد ، كذلك ، تأثيرا مختلفا ، ويطلانه ظاهر . ولا يمكن استناد الشكل الكروي للجسم البسيط الى جسميته المشتركة ، لأن ذلك الشكل لا يد وأن يكون متمينا بالمقادير المختلفة ، فيتأخر من حيث تمينه عنها ، فيستند من حيث هو كذلك الى غير القدر المشترك من الجسمية .

وإذا لم يحصل للجسم أمر من الأمور ، مع قيام مستوجبه ، فذلك لأسباب لا نعلمها تفصيلا . وهي اما راجعة الى العلة الفاعلية ، أو الى العلة القابلية ، أو اليهما معا .

وجود جسم غير متناه ، أو أجسام مجموعها لا نهاية له ، وإن كان كل واحد منها متناهيا - محال ، والا لكان لنا أن نعرض فيه أو فيها بعدين خرجا من مبدأ واحد ، كساقبي مثلث ، لا يزال البعد بينهما يتزايد ، بحسب تزايدهما في نفسيهما .

فلو كان البعدان المذكوران متعددين (١) الى غير النهاية ، لكان ما بينهما أيضا الى غير النهاية ، لانا فرضنا تزايدهما مساويا لتزايدهما . فكان ما لا يتناهى محصورا بين حاصرين ، وهو محال . وهذا الفرض واقع في نفس الأمر .

لانا اذا قسمنا جسما ذا استعداد ، كالقرص ، بأربعة مثلثات متساوية ، انقسمت سمة العالم الجسماني ، بحسب انقسامه . فان كان ما بين كل ساقين متناهيا ، فالكل متناه ، أو غير متناه ، مع اتحصاره بينهما ، فهو بين البطلان .

وليس خارج الأجسام ولا بينها خلا ، ونمني به بعد تام قائم

(١) «معدان» .

بذاته لا في مادة ، من شأنه ان يملأ الجسم . ولو أمكن خلو البعد المذكور من مادة ، لكان ذلك الفراغ له مقدار في جميع الاقطار ، وكان بعضه أصغر وأكبر من بعض ، فان ما يسع جسما يفضل على ما هو أصغر منه ، ولا يسع أكبر ، فلا يكون ذلك الفراغ عدما محضا .

اذ العدم المحض لا يقبل المساحة والتقدير . ولا يقال بعضه أكثر من بعض أو أقل منه ، وأبعاده ، اذا كان بين أجسام غير أبعاد ما هو بينها من الأجسام .

فان البعد الآخذ من الزاوية العليا ، الى الزاوية السفلى مما يحاذيها ، ليس في أبعاد تلك الاجسام ما يساويه . واذا لم يكن الخلاء معدوما فهو موجود ، اما قائم بذاته ، أو بغيره .

فان كان قائما بذاته فهو متصل ، لمطابقته الجسم المتصل . وكل ما يطابق (١) المتصل فهو متصل ، وكل متصل فاتصاله في مادة ، فالخلاء بعد في مادة ولا شيء مما هو بعد في مادة بخلاء ، فلا شيء من الخلاء بخلاء . هذا خلف .

وان كان قيامه بغيره فهو في مادة أيضا ، ويمود الخلف ثم كيف يتصور حصول الجسم فيه ، بحيث يكون بعده وبعد الجسم الحاصل فيه متداخلين ، يلقي كل واحد منهما كل الآخر ، فلا يزيد الاثنان على الواحد ، ولا الكل على الجزء .

وهل يمكن أن يكون المانع ( لوحة - ٣٠ ) من تداخل الجسمين ، بمعنى سيورة أحدهما في حيز الآخر ، الا البعد الذي له اختصاص بالهيز بذاته ، دون ما لا اختصاص له بذاته بالهيز والوضع ، كالمادة ، وسائر ما يقوم بالجسم من أعراضه .

على اننا لا نمنى بالجسم الا الجوهر ، الذي يمكن فيه فرض أبعاد

---

(١) ا «طابق» .

وذلك واضح له . وكونه شيئا من شأنه قبول تلك الأبعاد ، هو صورته .  
والأبعاد المذكورة عرض فيه ، هي الجسم التعليمي . وإذا نظرنا  
في الخلاء ، وجدنا ذلك كله صادقا عليه . فما فرض خلاء هو جسم ، اللهم  
الا أن لا يكفي بما ذكر في تعريف الجسم ، وحينئذ يصير الخلاف  
لفظيا . والخلاء الخارج عن كل الأجسام ، لو جاز وجوده ، لما أمكن عدم  
تناهيه ، بمثل ما مر ، في امتناع عدم تناهي الأجسام ، ولما أمكن أيضا  
كونه متناهيا ، والا لكان حصول العالم الجسماني في حيز منه ، دون ما  
عده من أجزائه ، مع أنه في نفسه متشابه ( تشابها ) لا اختلاف فيه ،  
ترجيحا من غير مرجع ، إذ لا تبغني الأمور الدائمة على الاتفاقات .  
والفاعل المتساوي<sup>(١)</sup> النسبة الى شيء متشابه ، لا يخصص بعض أجزائه  
بشيء دون بعض .

ثلاثة متقاطعة على زوايا قائمة . فجوهريته هي كونه قائما ببناته ،  
ووقوف الأجسام الثقيل ذوات التجايف على الماء ، وانجذاب  
تالبشرة في المحجر من الأمور المبنية على امتناع الخلاء

وقد ذكر في امتناع لا نهاية الأبعاد ، وفي استحالة وجود الخلاء  
وجوه كثيرة غير الذي ذكرته ، ولكنها غير ملائمة ، لقصد الاختصار .  
وقد ظهر مما تقرر أن لكل جسم مادة وصورة وطبيعة وأعراضا .

فمادته هي المعنى الحامل لصورته ، وصورته هي ماهيته التي بها  
هو ما هو ، وطبيعته هي القوة التي يصدر عنها تغييره أو مكوته الذي  
يكون عن ذاته ، وأعراضه هي الأعراض التي اذا تصورت مادته بصورته  
وتمت نوعيته لزومه ، أو عرضت له من خارج .

---

(١) المتساوي » .

## الفصل الثاني

### فسي

#### العناصر وأحوالها باعتبار الانفراد

الجسم الذي من شأنه أن يتحرك حركة مستقيمة ، ينقسم الى :  
كثيف ، وهو الذي يحول أعضارنا عن ابصار النور بالكلية . والسي  
لطيف ، وهو الذي لا يحجزنا عن ابصاره البتة . والى مقصد ، وهو  
الذي يحول عن ذلك حجرا غير تام ، على اختلاف مراتبه في ذلك الحجر .  
وينقسم الجسم المذكور بوجه آخر الى : حار خفيف ، وبارد  
ثقيل . وقد سبق بيان ذلك . وهذا الجسم اذا جاز انفصاله عن كلية  
نوعه ، فهو قابل للحرق ، وقبوله لذلك ولتركه ان كان بسهولة ، فهو  
الرطب ، وان كان بصعوبة ، فهو اليابس . ونحن اذا تأملنا سمائط  
الأجسام التي عندنا في عالم الكون والفساد ، لم نجد ما خارجة عن  
أربعة : الأرض ، ويلزمها من التقسيم الأول الكثافة . ومن الثاني  
البرودة والثقل ، ومن الثالث اللبونة . والماء ، ويلزمه من التقسيم  
الثالث : الانقضاء والبرودة مع الثقل والرطوبة .

والهواء ، ويلزمه من الثالث : اللطافة والحرارة مع الخفة  
والرطوبة . والنار ، ويلزمها منها اللطافة والحرارة ، مع الخفة ، وفي  
بعضها أو رطوبتها شك .

أما ما هو بحسب التقسيم الأول ، فظاهر لنا في : الأرض والماء  
والهواء وخفى عنا في النار .

ويدل عليه فيها أنا ترى النار كلما كانت أقوى كان تلونها أقل .

فإن كبير العدادين إذا قويت النار فيه ، ذهب لونها - ونجد أصول  
الشمع وحيث النار قوية متمكنة من الاحالة التامة للأجزاء الأرضية ،  
هي شفافة ، لا يقع لها ظل -

والأجسام الدخانية إذا صعدت الى قرب الفلك ، احترقت ، ولو  
لم يكن هناك طبيعة محرقة هي النار ، والا لما كان ذلك دائما ، أو  
أكثرها -

ولو لم تكن تلك النار التي عند الفلك لطيفة ، لوجب أن تكون  
سائرة للسماء والكواكب -

ثبتت أن النار عندنا ، إنما كانت سائرة لما وراءها ، لما يتخالطها  
من الأجزاء الأرضية ، ولهذا كلما كثرت الأجزاء الأرضية فيها قوى  
لونها ، وكلما قلت تلك الأجزاء ضعفت النار ، ومالت الى العفافية ،  
ثبتت أن النار بسيطة شفافة كالهواء -

وأما ما هو بحسب التقسيم الثاني ، فهو قريب من الوضع ،  
لكن حرارة الهواء إنما هي بالقياس الى الماء ، لا الى النار ، ولذلك  
يتقبه به الماء بصيرورته يتأرا إذا سخن ولطف ، ولو لم يكن أسخن  
من الماء ، لم يكن أخف وألطف منه -

وإذا أحسنا في الهواء المجاور لأبداننا ببرودة ، فذلك لأنه  
مستقج بأبخرة اختلطت من الماء المجاور له -

ولولا أن الأرض تحمي بالشمس ، ويحمي بسببها الهواء المجاور  
لها ، لكان أبرد من هذا - ولكنه يحمي الهواء المجاور للأرض الى حد  
ما ، تقتل البرودة ، فيكون ما فوقه أبرد الى حد ما ، ثم يترقى الى ما  
هو حار ولا كالنار -

ويحقق برودة الأرض أنها إذا لم تتسخن بالرياح الحارة ، ولا  
بأشعة الشمس والكواكب ، ولا بتغير ذلك ، ظهر منها برد محسوس -

وكونها أبرد من الماء ، والماء أبرد منها ، فمشكوك • ويؤكد (لوحة ٣٠١)  
كونها أبرد من الماء ، أنها أثقل منه ، وليس بقطعي ، إذ جاز أن يكون  
لازدياد ثقلها سبب آخر غير شدة البرد •

وكون الاحساس ببرودة الماء أكثر ، لا يدل على أنه في نفس الأمر كذلك ،  
لجواز كون ذلك لفرط وصوله الى السام ، فإن النار أسخن من النحاس  
المذاب ، مع أن الاحساس بسخونته أشد من الاحساس بسخونة النار •

وأما الذي بحسب التقسيم الثالث ، فهو واضح ، في الثلاثة الأول ، وفي  
يؤسرة النار ، أو رطوبتها تردد أما يبوستها فقد استدلل عليها بأن الحرارة  
الشديدة ، تفني الرطوبة عن المادة ، وليس بدليل على الحقيقة ، فإن ازالة  
الرطوبة إنما هو للتلطيف والتصعيد • لا بأنها يأسرة في نفسها • ثم انها  
تجعل الماء بتصغيره بخارا أو هواء ، أرطب مما كان وأشد ميحانا •

فعلى هذا كان يجب أن تكون رطبة ، وأما رطوبتها فاستدل بعضهم  
عليها بأنها سهلة القبول للشكل • سهلة الترك له ، وهو ضعيف أيضا ، لأن  
التي نجدها كذلك هي النار التي عندنا • وجاز أن يكون ذلك لمخالطة اجزاء  
هوائية ، ويحتمل أن تكون النار البسيطة فيها ييس ما اذا قيسمت الى الهواء  
والماء ، وإن لم تكن يأسرة بقياسها الى الأرض •

والنار هي البالغة في الحرارة • والأرض ييسها أشد من برودها ، والماء  
برده أشد من رطوبته • بل لو ترك وطبعه لجاز جموده ان لم يسيله جسم  
حار ، الا أنه ليس جموده كجمود الأرض ، فهو رطب بالقياس اليها ، لا مطلقا •  
ولو كان يرد الهواء هو الذي تجمد • لكان الهواء أبرد من الماء • وقد بين خلافه •

ويدل على حصر العناصر في الأربع • هو أنها إما خفيفة أو ثقيلة ، وكل  
واحد منهما إما مطلق • أو غير مطلق • فالتخفيف المطلق هو الذي في طباعه ان  
يتحرك الى غاية البعد الذي يمكن أن تصل اليه هذه الأجسام مما يلي جهة  
السماء ، وهو النار • والتخفيف الغير المطلق هو الذي في طباعه ان يتحرك  
في ذلك البعد الى تلك الجهة ، ولكن لا الى غاية • وهو الهواء •

والثقل المطلق ، هو الذي في طباعه أن يتحرك الى غاية البعد . الذي يمكن وصولها اليه ، مما يلي جهة السفلى . وهو الارض •

والثقل الغير المطلق هو الذي في طباعه الحركة الى تلك الجهة ، لا الى غايتها ، وهو الماء • وقد بان أن هذه الاجسام لم تخل عن الكيفيتين الفعليتين ، أعني للمهدتين للتأثير والتحريك . وهما : الحرارة والبرودة •

وعن الكيفيتين الانفعاليتين ، أعني المهدتين للقبول والتأسي عنه ، وهما : الرطوبة واليبوسة . ولا يوجد فيها ما هو حار فقط ، أو بارد فقط لأن التقسيم الأخير تثبت عليه رطوبة أو يبوسة . وكذا لا يوجد فيها رطب فقط ، أو يابس فقط • واجتماع اربعة أو ثلاثة من هذه الكيفيات في بسيط واحد منها ظاهر الامتناع •

والهيات الغير العامة لجميع الاجسام التي عندنا : كاللون والطعم والرائحة ، يجوز أن تخلو عنها هذه الاجسام . فانا لا نجد للهواء لونا ولا طعما ولا رائحة ، الا أن يخالطه غيره • وجاز أن يكون لهذه الاجسام بعض ذلك ، أو كله ، ولا نحس به ، لضغفه فيها ، أو لعدم شرط احساسه •

وحركات العناصر الى أماكنها لو كان قسريا ، لما كان الأكبر مسن اجزائها يتحرك الى مكان كليته أسرع مما يتحرك اليه الأصغر منهما • فان فعل القاسر في الأصغر أقوى من فعله في الأكبر . لكثرة الممانعة فيه • وهذه فيستحيل بعضها الى كيفية بعض . وينقلب بعض اجزائها الى بعض اجزاء الأخر •

أما الاستحالة فسببها فيما تعلم ، وإن احتمل غيره مما لا تعلمه ، وهو مجاورة أو مماسة أو مقابلة أو حركة • ( ١ ) يتسخن الماء مثلا بمجاورة النار ، أو بمماسها ، أو بمقابلة ( ٢ ) الشمس . أو بتحريكه بالخطمخطصة ، وليس تسخينه . لأن اجزاء نارية فشت فيه ، والا لكان تسخن ما في كوا

( ١ ) سقطت مسن ك •

( ٢ ) بمقابلة



خزف اسرع من تسخن ما في قممته نحاس . على نسبة قبولهما ومسامهما .  
ثم اذا كان رأس الآنية مسدودا ، وهي مملوءة فأين للغاشي مكان  
المدخلة ، حتى داخل الماء بالكلية . فلا يشاهد فيه الا الحرارة . وكيف لسه  
يطف الماء تلك الأجزاء شيئا فشيئا .

ولو خالط المتبرد أشياء جمدية . لا يبرد الجمد ما فوقه . اذ ليس من  
طبع الأجزاء الجمدية الصدود . والمختصض والمحكوم يتسخن بالحركة ولا  
نار هناك حتى تفشوا<sup>(١)</sup> فيه .

ولا يمكن أن يقال كانت كامنة . فاطهرها الحك والخضضنة ، فإن  
الماء<sup>(٢)</sup> يتسخن بالتحريك . مع أن غلاظه وباطنه كانا باردين ، ثم صارا  
حارين .

ولم<sup>(٣)</sup> كان هناك حرارة باطنة . لاحس بها قبل تحريكه . ثم كيف  
يصدق بأن النارية المنفصلة عن الخشب ، والباقية فيه بعد تحمره . كانت  
كامنة ولم يحس بها عند الكسر والرضس والسحق ، وكذا التي في الزجاج  
الذائب ، مع أنه لا يستمر ما في باطنه . وكان هذا ( مما )<sup>(٤)</sup> لا يحتاج الى  
ايضاح لوضوحه .

وتستمد هذه الأجسام بمقابلة المضي لقبول ( لوحة ٣٠٢ ) التسخين  
من المبدأ المفيد له .

وتقتد حرارتها بشدة المقابلة . وتضعف بضعفها ، ولهذا كان الحر  
في الصيف أشد . وليس أن الشمس تسخن بذاتها . والا لكان الهواء الأبعد  
عن الأرض أسخن . لأنه أقرب إليها ، وليس كذا . فإن الجبال والأبخسرة  
التي في الجو باردة في الصيف . لبعدها عن مطرح الشماع .

---

(١) في ك ، أ «تفشوا» .

(٢) أ «فان ماء» .

(٣) أ «قلوه» .

(٤) سقطت من ك .

وإذا وضع في الشمس قارورة فيها ماء انعكس فيها من الضوء ما ربما أحرق قطنا أو نحوه . إذا قرب منها ، ولو كانت خالية ، لا فعلت ذلك ، لأن الهواء لا يقبل النور ، والا لحجب بيننا وبين الأنوار السماوية ، كما يفعله السحاب وما جرى مجراه . مع أن طبع الماء التبريد ، لا التسخين .

وكذا المرأة المحرقة ذات التعكير ، التي تنعكس الأشعة من سطوحها الى وسطها ، فتحرق . لاشتداد الأضواء بتعاكسها .

وأما انقلاب بعض أجزاء عنصر الى بعض آخر ، فيظهر لك من أن النار المنفصلة عن الشعول . لو بقيت نارا لرؤيت أو لاحتقت ما قابله ، على بعض الجوانب ، كما لو كانت في خيمة ، فأذن انقلبت هواء .

ونحن نشاهد صيرورة الهواء نارا بالنفخات ، والطامس المكبوب على الجمد ، يظهر عليه قطرات ماء ، مع أنه ليس من الرشح ، إذ ليس من طبع الماء الصعود ، ولو كان رشعا لكان من الماء الحار أولى ، ( و ) (١١) لا لأنه كان موجودا في الهواء فنزل ، لأن (١٢) في الصيف لو حصلت الأجزاء المائية في الهواء ، لتصاعدت لغرط حرارة هوائه ، فلا تبقى مجاورة للاتاء ، ولو بقيت للزم نفاذها ، بتواتر حصول الندى بعد تنحيته كل مرة ، فينقطع ، مع كون الاتاء بحاله ، أو بتناقصها كل مرة عما قبلها . أو تزايد تراخي أزمته حصولها لتباعدها عن الاتاء . وهذا كله على خلاف الواقع .

ولا يلزم أن يحمل ذلك الماء هواء آخر كذلك ، الى أن يجري الماء جريانا ، لأن الماء للطفه يسرع أنفعاله عن الهواء . فتتكسر برودته ، ولا كذلك جرم الاتاء الذي يسر قبوله لكيفية غريبة ، ويشدد تكيفه بها ، وحفظه لها عند حصولها .

ولو كان تركز القطرات على الاتاء ، لكون الأجزاء المائية المتبددة فسي الهواء ، انجذبت اليه . لكان انجذابها الى أحياض عظيمة يقرب الاتاء أولى ،

(١) سقطت من ك .

(٢) أ «فان» .

ولو كان ذلك ، لأن الأجزاء البخارية في الهواء عند الاحياض والمستنقعات أكثر .  
 لكان لا يتساوى الحال في ذلك عند ترب الاحياض . وعند لا قربها . وقد  
 يشاهد في قسم الجبال ، أن الهواء ، لشدة البرد ، يتجمد سحابا ، لم ينشق  
 من موضع آخر ، ولا أنعمد من بخار متصاعد ، ثم يرى ذلك السحاب يهبط  
 ثلجا ، ثم يضحى ، ثم يعود . وإذا لم يحصل ذلك مع شدة البرد المحيّل  
 للهوائية ، فلو جود مانع أو فقدان شرط لم يطلع عليه .

وصيرورة الماء هواء يشاهد من تغلغل الأبخرة . بحيث تتلطّف بالكلية ،  
 ويزول عنها الاقتصاد . وكون الماء يصير أرضا شوهد عيانا في بعض المواضع .  
 وليس ذلك لأن الماء كانت معه أجزاء أرضية . فتجبرت . أو انفصل الماء  
 وانعقدت ، فانه قد يرى الماء صرفا . وينعقد في زمان سريع . بحيث يعلم أن  
 ليس فيه من الأجزاء الأرضية بقدر الحجر الحاصل منه . وأنه لم تتبخر الأجزاء  
 المائية في ذلك الزمان السريع . ولو كانت الأجزاء من الأرض فيه على تلك  
 الكثرة ، لشوهدت . وليس كذلك . وهذه الانقلابات دالة على أن للمناقص  
 هولي مشتركة ، تخلع صورة وتلبس أخرى .

ولولا ذلك لكان الانقلاب محالا . فان صيرورة الهوائية هوائية أخرى ،  
 بين الامتناع . وذلك كصيرورة السواد بياضا ، لا الأسود أبيض . بأن يزول  
 عن الشيء سواد ، ويحصل فيه بياض .

وهذه العناصر تتخلخل بالحرارة . وتتكاثر بالبرودة ، وذلك معلوم  
 بالتجربة والتخلخل اما يتباعد أجزاء الجسم بعضها عن بعض ، مع أنه يتخللها  
 اجسام أرق منها ، لا تكون متناسبة لها كل المناسبة .

واما زيادة مقدار الجسم لا بأنضيف مادة أخرى إليه . بل لأن المادة لا  
 مقدار لها في حد ذاتها . فلا يلزم أن تكون وقفا على مقدار واحد . بل من حيث  
 هي هي ، نسبتها الى المقدار الكبير والصغير سواء .

والتكاثر ما يقابل التخلخل بأحد معنييه . والتخلخل قد يكون طبيعيا

(١) «متصعد» .

كما يحصل عند انقلاب الماء هواء . وقد يكون قسريا ، كما يفعل الحر بالماء .  
وينقسم التكاثف أيضا الى طبيعي وقسري . وإذا زال قاسر كل واحد منهما ،  
عاد الى ما يقتضيه طبعه .

وهذه العناصر الأربعة هي على الترتيب : الأرض وفوقها الماء ، وهما  
بمنزلة كرة واحدة . وإذا ذكر قدار الأرض ، فإنما يراد به قطر مجموعهما ،  
وذلك لأن قوى الأجرام السماوية تنفذ منها ، فتحدث في البارد حرا يخالطه  
فتصير بذلك دخانية وبخارية . وتخلط بها نارية وهوائية ، فتصعد<sup>(١)</sup> الى  
فوق أبخرة مائية ، وادخنة أرضية ، فتخلطها به<sup>(٢)</sup> . فتكاد تكون جميع المياه ،  
وما يجاورها من الأهوية مخلوطة ( لوحة ٣٠٣ ) ممزوجة .

ويشبه أن تكون الأرض ثلاث طبقات : طبقة مائلة الى المحوطة ، وطبقة  
مختلطة من الأرضية والمائية . وطبقة مكتشفة عن الماء تجف<sup>(٣)</sup> وجهها الشمس  
وهي البر والجبل ، ومكان الماء الكلي هو البحر . وللحواء أيضا طبقات : فإن  
ما يلي الأرض منه يتسخن بمجاورته<sup>(٤)</sup> الأرض المتسخنة بالشماع وما يبعد  
عنها يبرد . فتكون طبقة الهواء السافلة بخارية حارة ، وتليها طبقة بخارية  
باردة . ثم يليها هواء أقرب الى المحوطة . أو محض . أو دخاني . لأن الدخان  
أخف وأقوى نفوذا من البخار .

وبعد طبقة الهواء طبقة النار ، ولولا وجودها هناك ، لما كانت الأجسام  
الدخانية اذا تصاعدت احترقت ، ولعلها تكون صرفة ، لسرعة إحالتها لماء  
يخالطها إليها .

وقد تبين في علم الهيئة أن غاية ما يمكن أن تكون الاسطوانات مرتفعة  
عن مركز الأرض ، هو الى أقرب بعد القمر عنه ، وذلك بما به نصف قطر  
الأرض ، واحد هو ثلاث<sup>(٥)</sup> وثلاثون مرة وربع مرة بالتقريب .

---

(١) أ «فينصمد» .

(٢) ك «بها» .

(٣) ك «جفف» .

(٤) ك «بمجاورة» .

(٥) ك ، أ «ثلاثة» .

وقد بين بعض فضلاء علم الهيئة ، أن منتهى الأبخرة الفليضة القابلة للضوء ، ومهب الرياح وارتفاع النجوم وانعكاس الأشعة من الأرض ، يكون ارتفاعه عن سطح الأرض واحدا وخمسين ميلا ، وخمس عشرة درجة دقيقة تقريبا . وسنعرف مقدار الميل .

وهذه الكرة تسمى كرة البخار . وهذه الأربع هي أسطقسات المركبات لانا إذا وضعنا المركب في القرع والانيق حصل منه جوهر لؤضي ومائلي وهوائي . والماء والأرض إذا اختلطا . فلا بد من حرارة طابغة لهما . والجوهر الطابغ هو النار .

وفائدة الرطب واليابس . أن يتجمد الرطب باليابس . فيحصل للمركب بواسطة الرطب قبول الأشكال . وبواسطة اليابس حفظها . وفائدة النار الاتصاج . وفائدة البارد التكاثر الحافظ للهيئة والتركيب . وكان النار الجاورة لتلك متحركة بحركته . ويؤكد ذلك حركة الذهب . وذوات الأذاب على موافقة تلك ، كما ستعلم .

وكرة الهواء ليست صحيحة الاستدارة تقريبا لماسة الماء والأرض ، فتدخل في الوهاد والأنوار . وتدخل في الجبال وغيرها من المرتفعات . ومجموع الماء والأرض قريب إلى الاستدارة . وإن لم تكن استدلته حقيقة . ولو لم يكن ( ذلك ) كذلك ، لكأنت أما مستقيمة من المشرق إلى المغرب ، أو مقعرة أو محدبة .

والأول باطل . والا لكان طلوع الكواكب على جميع البلدان الموسومة على ذلك السطح (و) غروبها عنها في زمان واحد ، فما كانت تختلف أوقات الخسوفات في شيء من البلدان . ولأنني أيضا باطل . والا لكان طلوعها على البلدان الغربية قبل الشرقية . فهي إذن محدبة من المشرق إلى المغرب . وكذا من الشمال إلى الجنوب .

---

(١) في ك . أ وخمس عشرة .

(٢) سقطت من ك .

(٣) سقطت من ك .

فإنها لو كانت مستقيمة فيها ، لا ظهر ازدياد ارتفاع الكواكب القريبة من  
 أحد القطبين . والبعيدة . وازدياد انخفاضها بحسب سكن السالك الى الشمال  
 أو (الى) الجنوب . ولو كانت مقعرة فيها لازداد خفام ما قرب من القطب  
 الشمالي<sup>(١)</sup> ، كلما ازداد التوغل في الشمال - فالسكون من الأرض مذهبهم  
 جميع الجوانب ، ونحنس منه أن كلها كذلك<sup>(٢)</sup> ، لاسيما عند اعتبار استدارة  
 ظنها في الخسوفات كلها .

فإن انخساف القمر مستدير . وهو ظل الأرض . ولولا كرية الماء ، لما  
 كان السائر في البحر من أي النواحي . والى أيها صار ، إذا قرب من البر يرى  
 أولا مع وجه الماء رؤس<sup>(٣)</sup> الجبال أو النار . ثم كلما قرب يرتفع له منها شيء و  
 فشيء ، كأنها كانت غارقة في البحر ، فظهرت قليلا قليلا . ولو كان سطح  
 الماء مستويا لرؤيت جميعها دفعة واحدة .

والأرض في وسط السماء . فإن الشمس وغيرها من الكواكب إذا غربت  
 لم ترجع الى مشرقها الا بتمام حركة دورية . ولو رجعت قبل تمامها لطلعت من  
 مفرها . وليس كلها .

ولو جاوزت الأرض المركز الى أي جانب فرض . كانت قاصدة العلو ،  
 وهو لا يلائمها . ولو كانت الى موضع من السماء أقرب ، لكان من يسكن جبال  
 ذلك الموضع يرى من السماء أقل من نصفها . ومن يسكن بالجبال البعيدة  
 يرى أكثر منه .

ولا قدر لها محسوس عند السماء . والا لكان جميع من على الأرض  
 لا يرون من السماء أبدا الا أقل من نصفها . بقدر تفاوت ما بين مركز الأرض ،  
 ومحيطها .

- 
- (١) سقطت من له .
  - (٢) أ «الشمال» .
  - (٣) أ «كداء» .
  - (٤) ك «رؤس» .

ونحن الذي يظهر لنا من السماء هو نصفها . لا يتأدر ذلك شيئا محسوسا  
ولولا ذلك لا كان الكوكب من الثابتة يرى كالنقطة في السماء . مع أن لربساب  
علم الهيئة بينوا أنه أكبر من الأرض بأضعاف كثيرة .

والأرض ليست متحركة حركة دورية . والا لكان من رمى الى أي جهتين  
اتفقتا من مقام واحد بقوة واحدة . حجارة أو سهاما . يجد البعدين المستقيمين  
في مسافة المرمى مختلفين . لكنهما ( لوحة ٣٠٤ ) يوجدان متساويين .

والتضاريس التي في سطح الجبال . والوهاد هي بمنزلة خضونات فسي  
ظاهر بعض الكرات التي تصنعها<sup>(١)</sup> بأيدينا .

فلا يقدح في أن يكون شكل جملتها كريا . بحسب الحس ، وإن لم يكن  
كريا على الحقيقة .

ودور الكرة التي هي مجموع الأرض والماء . على ما امتحن بالسير في أرض  
مستوية ، حتى ظهر من جهة السير درجة من الفلك ، ونفى ( من )<sup>(٢)</sup> مقابلها  
مثلا . فكان حصة الدرجة من الأرض ستة وستين ميلا وثلاثي ميل ، هو أربعة  
وعشرون ألف ميل ، كل ميل أربعة آلاف ٣٦ ذراع ، كل ذراع أربعة وعشرون  
اصبعا . كل اصبع ست شعيرات ، بطون بعضها الى ظهور بعض .

وذلك إنما هو على وجه التقريب . ومنه يعلم مقدار قطرها<sup>(٣)</sup> ومساحتها  
تقريبا .

---

(١) في ك ونمننهما .

(٢) سقطت من ك .

(٣) في ك «أربعة آلاف» .

(٢) أ ويعلم قدرها .





## الفصل الثالث

### فسي

#### حالة هذه العناصر امتزاجها وتركيبها

إذا اجتمعت العناصر الأربعة ، أو بعضها ، بحيث تتفاعل تلك الاجسام المجتمعة بكيفياتها المتضادة ، حتى يحصل منها كيفية متوسطة متشابهة ، في جميع الأجزاء ، فذلك هو امتزاجها ، وتلك الكيفية المتوسطة هي المزاج .

والفرق بين المزاج والفساد ، أن الفساد يتبدل بالكلية ، والمزاج توسط المجتمعات ١١٠

والاجسام وأن كان لها تأثير لا بالماسة . كتسخين الشمس بالماء وكجذب المغناطيس للحديد ، ألا أن ما يفعل منها بالماسة ، كلما كبرت فيه الماسة ، بسبب تكثر السطوح<sup>١</sup> ، التي يوجب تكثرها<sup>٢</sup> تصغر أجزاء المتماثلين ، كان فعله أقوى . ولهذا كلما كان يصغر أجزاء العناصر أكثر ، كان امتزاجها أتم .

وإذا تفاعلت ، فكل واحد منها يفعل بصورته ، وينفعل بمادته ، إذ الفعل والانفعال مختلفان ، لا يتصوران من حيثية متشابهة . وهذا كحركة الحجر إلى أسفل ، فإن المتحرك مادته والمحرك صورته النوعية . وإذا لم ينته التفاعل بين<sup>٣</sup> المجتمعين . إلى حد التشابه ، فسي جميع الأجزاء . يسمى تركيباً . لا امتزاجاً .

(١) ك «مجتمعات» .

(٢) أ «تكثرها» .

(٣) أ «من» .

والمركب أعم من الممتزج . وإذا اجتمع الحار والبارد لم يبق كل واحد من الحرارة والبرودة مكسورا بالآخر . ولا يحصل في كل واحد محال . بل تبطل كيفية كل منهما ، وتحصل له كيفية أخرى متوسطة هي غير الطرفين بالنوع ، من المبدأ القياض لها عند استعداد القابل لذلك الاجتماع ، لحصولها له .

ومعنى اشتداد الكيفيات وضعفها : أن تبطل كيفية ، ويحدث أشد منها ، أو أضعف من بابها .

ولو كان اشتداد الكيفية انضمام أخرى مثلها إليها في المحصل ، لاجتماع المثلان في محل واحد . من غير فارق ، وهو محال . ولولا بقاء العناصر في الممتزج ، لما تميزت عند وضعها في القرع والانبثق .

والممتزجات قد تؤثر بنفس المزاج ، كتبريد ما غلب عليه البرودة وتسخين ما غلب عليه الحر ، ويسمى ذلك التأثير بالكيفية . وقد يؤثر بقوة تتبع المزاج ، كتأثير السم في البدن ، فإن اليسير منه يؤثر مسالاً يؤثره الكثير التام الكيفية ، كما أن القليل من الأفيون يؤثر من التبريد ما لا يؤثره الكثير من الأرض والماء .

ومما يتبع الامتزاج من الكيفيات هو : الألوان والطعوم والروائح والأشكال . ولو كانت هذه نفس المزاج ، لكانت ملموسة ، إذ المزاج توسط كيفيات ملموسة ، فيكون ملموساً ولا شيء من هذه بملموس . والممتزج إن كانت مقادير القوى المتضادة فيه متساوية ، فهو المعتدل الحقيقي ، والا فهو الخارج عن الاعتدال .

والمعتدل بالحقيقة إن لم يوجد ما يمنعه من تفرق بسائطه ، لا يحصل ، لأن البسائط المجتمعة لو تساوت فيه مقادير قواها ، لكان إن مال إلى أحد أحياء تلك البسائط ، كان تخصيصاً بلا مخصص .

وان لم يمل كان الميل الذي لكل واحد منها الى حيزه الطبيعي ،  
مما لا يعوقه عائق قسري ، فيعود كل واحد منها ، الى حيزه الطبيعي ،  
والا لكان المطلوب بالطبع متروكا من غير قاصر ، وهو محال - فهو ان  
وجد فهناك ما يمسكه عن التفرق ، والا فلا يوجد زمانا ما البتة •

هذا ، لو كان له مكان غير مكان أحد بسائطه إما اذا لم يكن له  
مكان خارج عن أمكنتها ، فلا يمكن وجوده أصلا ، لانه لو كان موجودا  
لكان له ميل طبيعي الى مكان ما ، أذ لا جرم عديم الميل ، ولا يتصور فيه  
ميل الى مكان أحد بسائطه ، فانه ترجيح من غير مرجح • ولا حـد  
مشارك بين جميع البسائط ، حتى يكون مكانا له يميل اليه بالطبع •  
واذا لم يكن له يد من ميل على تقدير وجوده ، ولا ميل له على  
ذلك التقدير ، فلا يمكن وجوده • فالوجود من الأزجة خارج عن  
الاعتدال الحقيقي - وهو اما مفرد ، أعني الذي خرج عن الاعتدال في  
كيفية واحدة ، وهو الحار والبارد ، والرطب واليابس • واما ( لوحة  
٣٠٥ ) مركب ، وهو الخارج عنه في الكيفيتين معا ، وهو الحار الرطب ،  
والحار اليابس ، والبارد الرطب ، والبارد اليابس •

فالمتزوج غير المعتدل ، لا يخرج عن أحد هذه الأقسام الثمانية •  
والمتزجات قد تجتمع ، فيحصل منها امتزاج ثان ، ولربما اجتمعت  
ايضا فحصل ثالث • وما زاد كالكسكنجين من السكر والمسل ، فان لكل  
منهما مزاجا • وليس تساوي الأجزاء ولا عدم تساويها شـرطا  
في المزاج •

وقد تكون القوة فيما مقداره صغيرا أقوى من القوة فيما مقداره  
أكبر منه ، ويعرف ذلك من قوى الأدوية وغيرها •

---

(١) في ك ، أ «مزاج» •

والانفعالات الحاصلة بين الحار والبارد ، والرطب واليابس  
كثيرة : كالنضج والطبخ والاذابة والحل والمقد والتعفين والتك  
والانحصار والانمجان والانطراق والتلبد ، وغير ذلك ، مما هو مذكور  
في الملولات ، والركب متى توفر عليه من العناصر بكمياتها وكيفياتها  
القسط الذي يلحق به ، يسمى معتدل المزاج ، وإن كان في نفسه غير  
معتدل حقيقي . وأن لم يتوفر عليه ذلك يسمى<sup>(١)</sup> خارجا عن الاعتدال  
ولو كان في نفسه معتدلا حقيقيا .

والمعتدل بهذا المعنى : إما نوعي أو صنفى أو شخصي أو عضوي .  
وكل واحد منها إما بالنسبة الى الخارج عنه ، أو الى الداخل فيه .  
والنسب المختلفة الواقعة في بسائط المتزجات ، لا سبيل لنا الى  
حصريها .

ولولا كثرتها لما كان ما يحصل بسببها من أنواع الكائنات  
واحسانها وأشخاصها ، على هذه الكثرة المشاهدة ، التي تفوت أحصانا  
كثيرة .

وسببية المزاج لهذه المكونات ، كما مستحق انما هو من طريق  
تحصيل الاستعداد لوجودها ، لا من طريق انها اسباب فاعلية لها .

---

(٢) في ك ، ا «يسمى» .

## الفصل الرابع

### قسم

#### الكائنات التي تتلوثها من العناصر بغير تركيب

ما يتكون من العناصر من غير ان يكون أحدها جزءا منه ، ينقسم الى : ما يحدث فوق الارض ، والى ما يحدث فيها . وما يحدث فوق الارض : فمنه ما سببه اشراق الشمس على المياه والاراضي الرطبة ، فانها تحلل من الرطب بخارا ، ومن اليابس دخانا .

فاذا صعد البخار فرما تلتف : وصار هواء ، وربما يلغ ( ١ ) الطبقة الباردة من الهواء . فتكاثف واجتمع سحابا وتقاطر مطرا .

وقد يكون السحاب عند تكاثف الهزام بالبرد الشديد ، وربما كان البرد أقوى من ذلك . فوجد المخابر قبل تشكله بشكل القطرات ، فنزل ثلجا ، أو جمده ، بعد تشكله بذلك ، فنزل بردا . وان لم يبلغ الى تلك الطبقة : فان كان كثيرا سار خبابا . وان كان قليلا وتكاثف ببرد الليل فان لم يتجمد نزل طلا . وان اتجمد نزل سقيما .

واذا صعد الدخان مختلطا مع البخار ، وارتقا معا الى الهواء البارد ، وانعقد البخار سحابا ، واحتبس الدخان فيه : فان بقى الدخان على حرارته قصد الصعود ، وان برد قصد النزول . وكيف كان ، فانه يمزق السحاب تمزيقا عظيما ، فيحدث منه الرعد .

---

( ١ ) مقطعت من ك .

فإن اشتعلت ( منه ) النار ، لشدة المحاكاة ، حدث منه الإسراق أو الصاعقة ، أو هما معا ، بـتختلف شرائط تـجهلها - وإذا وصل إلى كرة النار ، وانقطع اتصاله بالأرض ، واشتعل ، وصرى فيه الاشتعال ، رثى كان كوكبا يقذف به - وإن لم يشتعل لكنه احترق ودام نـيـسـه الاحتراق ، كان على صورة ذؤابة - أو ذئب أو حية أو حيوان له قرون -

وقد تحدث فيه علامات هائلة : حمر وسود -

وقد يقف تحت كوكب ، ويدور مع النار بدوران الفلك أياما ، وإذا لم ينقطع اتصال النـفـخـان من الأرض إلى أن يصل إلى كرة النار ، فيشتعل وينزل<sup>(٢)</sup> ، أفتعاله إلى الأرض - وإذا أنكسر حر الأذنة بيسرد الهواء - ربما تكاثفت وقصفت النزول ، فيتموج بها الهواء ، فتحدث الريح - وربما كان حدوثها من كون الحركة الفلكية ، ترد الأذنة عند وصولها إلى كرة النار -

وربما حدثت من تـخلـطـل الهواء ، وحركته ، من جانب إلى جانب - وقد تلتقي ريحان قويتان<sup>(٣)</sup> مختلفتا الجهة ، فتستديران ، فتحدث الروابع -

والبخار الضخيل يرى على مناسبات الرائي أشباح نور الشمس والقمر - وتلك المناسبات على التفصيل تعلم من المناظر والمرايا -

فإذا حدث في الهواء بين الرائي والقمر غيم رطب رقيق لطيف ، لا يستقر القمر عن الإبصار ، انمكس ضوء البصر من أجزاء ذلك الغيم إلى القمر ، لأن الضوء إذا وقع على ضئيل<sup>(٤)</sup> ، انمكس إلى الجسم

(٢) سقطت من ك -

(١) أ «ويتركه» -

(٢) في ك ، أ «قويان» -

(٣) أ «الضئيل» -

الذي وضعه من ذلك الصقيل . كوضع المنية منه . اذا لم تكن جهة مخالفة لجهة المنية . فيرى ضوء القمر . ولا يرى شكله . لان المرآة . اذا كانت صغيرة لا تؤدي شكل المرئي . بل ضوءه ولونه ان كان ملونا . فيؤدي كل واحد من تلك الاجزاء ضوء القمر . فيرى دائرة مضيئة . وهي الهالة التي تؤدي ( ضوء ) القمر وشبهه جميعا .

ومؤدي الشبح يجب ألا يكون على الاستقامة بين الناظر والمنظور اليه . فان ذلك يؤدي نفس الشيء لا شبهه - وما سوى ( لوحة ٣٠٦ ) المؤدي من اجزاء القمر . تحت القمر مظلماً . كما يهبط قيم رقيق في وجه القمر . فلا يرى .

فالاجزاء (٣٠٧) تجاوزه ظهر . ( وقد تكون حالة تحت حالة . وقد يكون للشمس ايضاً حالة وهو أعلى الوقوع ) (٣٠٨) وعلى وجد في خلاف جهة الشمس اجزاء مائية شغالة سالبة . وكان وراؤها جسم كثيف . مثل جبل او سحاب مظلم . حتى يكون كحال البلور الذي وراؤه شيء ملون . لينعكس منه الشماع . وكانت الشمس قريبة من الأفق . فلذا واجهنا تلك الاجزاء المائية . ونظرنا اليها . سارت الشمس في خلاف جهة النظر . فانعكس شماع البصر من تلك الاجزاء . الى الشمس . لكونها سائلة . فادى كل واحد منها لكونه سائراً ضوء الشمس . دون شكلها . ويكون ذلك اللون مركباً . بحسب تركيب الضوء مع لون المرآة . مع السحاب . يسمى ذلك قوس قزح .

وسبب استدارة هذه القوس كون الشمس . لو جعلت مركز دائرة لوجب أن يكون القمر الذي يقع من تلك الدائرة فوق الأرض . يسمى على تلك الاجزاء . ولو تمت الدائرة . لكان تمامها تحت الأرض .

(٤) سقطت من ١ .

(١) اذلا تجاوزته .

(٢) سقطت من ٤ .

وكلما كان ارتفاع الشمس أكثر ، كانت القوس أصغر ، ولهذا إذا كانت الشمس ( في ) (١) وسط السماء لم تحدث القوس المذكورة . والشمسيات والنيازك ، هي من أشباح النيرين أيضا ، أو لأنه يحصل بقرب الشمس غيم كثيف عتيق ، فيقبل ضوء الشمس في ذاته ، كما يقبله القمر .

والزرقة التي ترى كأنها لون السماء ، سببها أن الأجسام الفلكية شغافة ، فلا ترى ، وما لا يرى فهو مظلم . والهباءات والأبخرة الحاصلة في الجو مرئية ، فكانه يرى شيء ولا يرى شيء ، فيتولد لون من السواد والبياض (٢) هو الزرقة ، وهو من أوفق الألوان للابصار ، وذلك هو فائدته .

واستضاءة الجو إنما هي ، للهباء المبثوث في الهواء ، لا للهواء نفسه . وهذه الهباءات لصغرها ، لا تحرق الهواء ، فينزل . ولو كان ما ليس بملون قابلا للضوء ، لما رؤيت (٣) الكواكب في الليل ، لأن الأرض أصغر من الشمس بأضعاف متضاعفة (٤) ، كما شهدت به مباحث علم الهيئة ، فلا تكون حاجزة بين الشمس ، وبين ما نشاهده من السماء في الليل .

وليس ذلك إلا لأن السماء لا تقبل الاضاءة ، لعدم تلونها . وكوئنا لا نشاهد الكواكب (٥) في النهار ، هو أن حس البصر ، إذا اشتغل برؤية ضوء كثير ، فانه لا يرى ما ضعف عنه كبيرا . كما اذا كنا بين مشاعل كثيرة في الليل ، فلا نرى الكواكب ومن

(١) سقطت من ك .

(٢) أ «من البياض والسواد» .

(٣) أ «لما رأيت» .

(٤) أ «متضاعفة» .

(٥) أ «هذا الكواكب» .



بعد عن تلك الاضواء يراها بهواء الجو ، لعدم تلونه على صرافته ،  
لا يستضيء الا بمخالطة ماله لون .  
وقد تحدث من بقية مادة الذهب السوم ، مع أنه قد يكون أيضا  
من عبور الريح ، على أرض غلب عليها التسخن .  
وأما ما يحدث في الأرض فهو اما على وجهها أو تحتها . فمن ذلك  
ارتفاع الجبال والتلال .

وسببه أن الحر العظيم اذا صادف طينا كثيرا لزجا ، اما دفعه أو  
على مرور الأيام ، عقده حجرا عظيما . وذلك الطين بعد تجبرده  
تختلف أجزاؤه في الصلابة والرخاوة . والمياه القوية الجري ، أو الرياح  
العاصفة ، تحفر الرخوة فتبقى الصلبة مرتفعة ، لكون الرياح والسيول  
لا تزال تفوسس في تلك الحفر . وقد تتكون الجبال من تراكم عمارات  
تجزأت في أزمنة متطاولة ، ومن غير ذلك .

ومناقع الجبال كثيرة ، فإن كثيرا من الميون والسحب والمعادن  
تتكون فيها ، أو فيما يقرب منها ، فانها لملايتها لا تنفصل الأبخرة  
عنها ، بل تحتقن فيها ، فتصير مبدأ للميون ، كما ستعرف .

ويشبه أن يكون مستقر الجبال مياهها ، وقد شبهت الجبال بالأنابيب  
والأراضي التي تحتها بالتروع ، والميون بالأذئاب ، والبخار والادوية  
بالقوايل ، وفي باطن الجبال من النداءات ما ليس في سائر الاراضي ،  
وهي بسبب ارتفاعها أبعد ، فتبقى على ظواهرها من الأنداء والثلوج .  
ما لا تبقى على غيرها .

والأبخرة المتصاعدة تحتبس فيها ، فلا تتفرق ، ولا تتحلل . وكل  
ذلك ، مما يوجب تكون السحب ، ولكون مواد المعادن ، وهي الابخرة  
الباقية مدة مديدة . في موضع واحد . يوجد فيها كثيرا . كانت المعادن  
فيها كثيرة .

وسبب ارتفاع القدر المكشوف من الأرض ، هو ما يحصل في بعض جواناتها من الجبال والتلال ، وفي غيره من الأغوار والوهاد ، لأسباب<sup>(١)</sup> لم يطلع عليها . فيسيل الماء بالطبع الى المواضع العميقة ، وتنكشف المواضع المشرفة .

وتختلف المواضع المسكونة من الأرض في : الحر والبرد ، والرطوبة واليبوسة ، وغير ذلك من أحوالها ، بسبب أوضاعها من السماويات ، وعلى حسب مسامتة الشمس لها ، وقربها وبعدها من مسامتتها وبسبب مجاورة البحار والجبال ، والبعد عنها ؛ وبأسباب أخرى لا تكاد تنضبط لنا كثيرة ، قد ذكر ما عرف منها في كتب الطب ، ولا يليق ذكره هنا .

وربما اختلف ذلك ، أو تبدل ، بحسب تبدل الأسباب الموجبة له من السماوية وغيرها . فلا يتشابه حال الموضع الواحد ، في جميع الاوقات والادوار .

والحركة التي تعرض لجزء من أجزاء الأرض ، وهي الزلزلة ، فسببه ما يتحرك تحتها ، فيحرك ما فوقه . فانه اذا تولد تحت الأرض : ريح أو بخار أو دخان ( لوحة ٣٠٧ ) أو ما يناسب ذلك ، وكان وجه الأرض متكاثفا عديم المسام ، أو ضيقها جدا ، وحاول ذلك الخروج ، ولم يتمكن لكثافة الأرض ، تحرك في ذاته ، وحركها . وربما شقق الأرض ، لقوته .

وقد تنفصل منه نار مخيفة<sup>(٢)</sup> ، أو أصوات هائلة . وقد يكون تحت الأرض ثقب واسعة ، ومواضع مثل العيدان فأنهدت ، وانهد ما قابلها من : الجبال والبلاد .

وقد تحدث الزلزلة في موضع ، فهبت قلة جبل ، فتحدث من سقوطه الزلزلة ، في ناحية أخرى . وقلما تعرض الزلزلة في الصيف ، والكسوفات مما كانت سببا للزلازل ، لفقدان الحرارة الكائنة عن الشماع دفعة .

---

(١) «محرقة» .

وحصول البرد الحاقن في تجويف الأرض بالتجفيف بفته .  
والبرد الذي يعرض بفته يفعل ما لا يفعله المارحس بالتدريج .  
والأبخرة التي تحدث تحت الأرض ان كانت كثيرة ، وانقلبت مياهها ،  
انشق منها الأرض . فان كان لها مدد حدثت منها العيون الجارية .  
( و ) (١) تجري على الولاء ، لضرورة عدم الغلاء ، اذ ليس للهواء مدخل  
بين ما خرج وما يتبعه (٢) .

فانه كلما استحال ما في باطن الأرض من الأهوية والأبخرة المحتبسة  
ماء ، بسبب ما يعرض لها من شدة البرد ، جرت تلك المياه من الأعالي  
الى الأسافل ، فانجذب الى مواضعها هواء أو بخار آخر ، اذ لو لم ينجذب  
اليها ذلك ، لبقيت خالية .  
ثم تبرد ذلك الهواء أو البخار بالبرد الحاصل هناك ، فينقلب ماء  
أيضا .

ثم يجري فيستمد هواء أو بخارا غيره . ولا يزال الأمر كذلك الا  
ان يمنع منه مانع ، يحدث تدريجا او دفعة ، ومتى لم يكن لتلك الأبخرة  
والأهوية مدد حدثت منها العيون الراكدة . وان لم تكن الأبخرة كثيرة ،  
وأزيل عن وجهها ثقل التراب ، صادفت منفذا ، واندفعت اليه . فان  
كان لها مدد حدثت (٣) منها القنوات الجارية ، وإلا فلا . وقد يكون  
سبب العيون والقنوات ، وما يجري مجراها ، ما يسيل من الثلوج ومياه  
الأمطار ، لاتا نجدما تزيد بزيادتها ، وتنقص بنقصانها ، ولو كان  
سببها هو الأول فقط ، مع ان باطن الأرض في الصيف أشد بردا منه في  
الشتاء ، لوجب ان تكون هذه في الصيف أزيد . وفي الشتاء أنقص ،  
والتجربة دلت على خلافه .

(١) سقطت من أ

(٢) أ «وما يتبعه» .

(٣) ك «حدث» .

وهذه الأمور التي حكم بأنها أسباب لم يحدث من العناصر ، بغير تركيب ، منها ما يشهد بكونه سببا التجريدية والعنصر .

وقد نجد أمثالا مشاهدة ، كما يرى في الحمام من تصاعد البخار وانقراضها ، وتقاطرها ، وما نراه من تكاثف ما يخرج من الأنفاس في البرد الشديد ، كتلج وكروية شبه الوان قوس قزح في قطعة كاسد ، أو ما يجري مجراها ، إذا كانت موضوعة على ماء راكد - وكانت الشمس على أحد الأفقين ، وغير ذلك من أحوال المرايا ، وما نرى فيها من الصور والألوان .

ومذا كله وأمثاله من التجارب تحقق أنها أسباب ، وإنما يتم تحقق ذلك ، بما ينضم من القرائن والأحوال ، التي توجب العنصر المنيد لليقين .

وقد يختلف ذلك بحسب اختلاف أحوال الناس ، ليحصل اليقين بذلك لبعضهم دون بعض .

وما ذكر من الأسباب لهذه التي لا تحدث بتركيب ، لا مانع أن تكون في نفس الأمر لها أسباب غيرها ، يجوز أن توجد<sup>(١)</sup> للواحد بالفرق على متعددة ، وجاز أن يكون حدوث ذلك النوع من بعضها أكثرها ، ومن بعضها أقلها . وقد يكون في جملة ما ذكر من الأسباب ، ما هو صالح للسببية فقط ، وإن لم يكن سببا في الواقع .

ويجب أن نعلم أن من الأسباب المذكورة لهذه ما يحكم العنصر بأنه غير تام السببية ، بل يحتاج إلى انضمام قوى روحانية ، لولاهما<sup>(٢)</sup> كانت كافية في إيجاب ما هي أسبابه .

(١) أ و ان يكونه -

(٢) أ و ماء -

فأن من الرياح والزوايع ، ما يقطع الاشجار العظام ، ويختطف  
المراكب من البحار . ومن الصواعق ما ينزل الى قعر البحر ، فيحرق  
ما يمر به ، من الحيوانات التي فيه . وربما وقع على جبل فدكسه  
( دكا )<sup>(١)</sup> وقد يكون جرم الصاعقة دقيقا مثل حد السيف ، فيقطع  
ما يصادفه من الاشياء الصلبة بنسقين ، ولا يكون مقدار الانفراج الا  
قليلا . هذا ، مع أن مادتها ، قد قيل : انها تكون لطيفة جدا ، لشدة  
تسخنها .

واللطافة توجب شدة الانفصال . لا قوة الفعل . لا سيما ، مثل  
هذه الافعال العظيمة . وقد تنفذ في النبات والاشياء الرخوة ، وتنصدع  
بالاشياء الصلبة : كالحديد والذهب ، فتذيبها . حتى تذيب الذهب في  
الكيس ، ولا تحرق الكيس ، وتذيب ذهب المراكب ، ولا تحرق السير .  
ومن الكواكب ذوات الأذناب ما يبقى شهورا عديدة ، وقد يعد  
فيها ماله حركتان : طويلة وعرضية .

والاسباب المادية ( والفاعلية )<sup>(٢)</sup> التي ذكرتها لا تكفي في هذه  
وامثالها ، بل لابد من القوى الروحانية . حتى تتم هذه الأمور وما يجري  
مجراها .

وليس في قوة من شاهدناه ، أو سمعنا به ، من البشر ، أن يعصر  
الملل التامة ، لكل واحد واحد ، من هذه التكونات على ( لوحة ٣٠٨ )  
التفصيل ، بل ولا أن يحصرها ، فضلا عن أن يحيط بملة كل واحد  
منها .

وإذ لا سبيل لنا الى استقصاء ذلك ، فالإقتصار على هذا القدر  
منها ، هو أحسن وأولى .

---

(١) سقطت من أ

(٢) سقطت من ك .



## الفصل الخامس

### فسي

ما يتكون من العناصر بتركيب منها وهو  
المواليد الثلاثة : المعدن والحيوان والنبات

كل مركب من العناصر ذي صورة ، فاما ألا يتحقق لنا كـون صورته مبدأ للحس والحركة الارادية ، أو يتحقق لنا ذلك .  
والأول ، أن لم يتحقق في صورته مبدئية التغذية والنمو والتوليد ،  
فهو المركب المعدني . وان تحقق لنا ذلك ، فهو المركب النباتي .  
والثاني هو المركب الحيواني . بهذا ( هو ) (١) وجه الحصر في الثلاثة .  
وانما قلت : اما ألا يتحقق لنا كذا ، أو يتحقق ، ولم أقل : اما ألا يكون كذا ، أو يكون لتجويد حس أو حركة ارادية للنبات ، أو تغذية ونمو توليد للمعدن ، فاننا (٢) لم نعلم ذلك ولا نتحققه .

ومن المحتمل ان يكون لكل مكون من الاجسام شعور ما ، فان الطبيعة لو لم تقتض لذاتها شيئا كانتا ما مثلا ، لما حركت الجسم اليه ، لمقتضاها أمر ثابت دال على وجود ذلك الشيء لها بالقوة ، قبل وجوده بالفعل . وجاز أن يكون ذلك كالوجود الذهني الذي لنا ، فيكون لها شعور بذلك الشيء ، ويكون ( هو ) (٣) الملة الفائية لقلها .  
وإذا ذكر (٤) انه قد شوهد بعض الاناث من النخل يتحرك الى جهة بعض الذكور منها ، دون بعض في حال تكون الريح الى خلاف تلك

- 
- (١) سقطت من آ .
  - (٢) كـ «وان» .
  - (٣) سقطت من كـ .
  - (٤) آ «وذكره» .

الجهة • وكذا ميل عروقها الى السوب الذي فيه الماء في النهر ،  
وانحرافها في صعودها عن الجدار المجاور لها •

وهو مما يؤكد أن للتخيل من النبات شهورا ما ، وادراكا ، وان  
كان لا يوجب الجزم بذلك في المبدأ القريب له ، بل ( في ) (١) المبدأ البعيد  
المدبر ، نفسا كان أو عقلا ، ممكنا كان أو واجبا • وسياتيك تحققه •

وكل واحد من المعادن والنبات والحيوان ، جنس لا تسوac ، لا  
تنحصر لنا ، بعضها فوق بعض •

ويشتمل كل نوع منها على اصناف ، وكل صنف على اشخاص ،  
لا سبيل لنا الى حصرها • والمزاج المد لكل جنس منها له فرض بين  
حدين لا يتجاوزهما • ويشتمل فرضه على امزجة نوعية ، كل منها  
بين تحدين ( لا ) (٢) يتجاوزهما النوع • وكذلك يشتمل المزاج النوعي  
على امزجة صنفية ، والصنفية على امزجة شخصية •

ولكل واحد من المواليد صورة نوعية مقومة ، هي كماله الاول  
منها تنبعث كفيياته المحسوسة وغيرها من كمالاته الشرائي •

وتكون المادn هو من امتزاج الأيخرة والأصغنة المحتسبة في باطن  
الجبال والأرضين ، امتزاجا على ضروب ، بحسب اختلاف الأمكنة  
وفصول السنة والمواد •

فان في بعض الأراضي قوى مولدة لمادن مخصوصة ، ولهذا لا  
تتولد تلك في أي بقعة اتفقت •

وكذلك حال الأزمنة ، بسبب مسامتة الشمس وانحرافها عن  
المسامة ، وأحوال أخرى لا يطلع عليها •

---

(١) سقطت من ك •

(٢) سقطت من ك •



وما غلب فيه البخار على الدخان ، وانمقدا صافيين انمقادا تاما ،  
كان منه جواهر غير متطرقة ، حسرة الذوب ، أو ممتعة ، كالبلسور  
والياقوت ونحوهما •

والكبريت يحصل من بخار امتزج مع دخان وهوام امتزاجا تاما ،  
حتى حصل فيه دهنية •

والزئبق من بخار ممتزج مع دخان كبريتي امتزاجا محكما ، لم  
ينفصل عنه • وقد يشبه تكونه قطرات الماء التي تفشأها اجزاء ترابية،  
كالغلاف لها • فاذا لاقت قطرة منها قطرة انحرق الغلافان ، صائرين  
غلافا واحدا لهما ، لانه من مائية خالطت أرضية لطيفة كبريتية مخالطة  
شديدة ، حتى ان كل جزء يتميز منها ، يغشاه شيء من تلك اليبوسة ،  
كانها جلدة لذلك الجزء المتميز • وسبب بياض الزئبق هو صفاء مائته ،  
وبياض ارضيته اللطيفة ، وممازجة هوائية له • واذا امتزج البخار  
والدخان امتزاجا أقرب الى الاعتدال ، كان منهما الاجساد المتطرقة  
الصائرة على النار ، الذائبة بها • وهذه هي كالذهب والفضة والنحاس  
والحديد والرصاص الابيض والاسرب والخرصيني •

ومن هذه ما يقبل الذوب بسهولة كالرصاص ، ومنها ما لا يقبله  
الا بالحيلة كالحديد ، ولعل هذه السبعة مركبة من : الزئبق والكبريت ،  
ولهذا ما يرى الزئبق<sup>(١)</sup> متعلقا بها ، ومتدحرجا فيما اذيب منها •

واذا عقد<sup>(٢)</sup> الزئبق برائحة الكبريت ، كان كالرصاص • ويشبه  
أن يكون اختلاف هذه ، بسبب أن الزئبق والكبريت اذا كانا صافيين ،  
وكان انطباق الزئبق بالكبريت انطباقا تاما ، فإن كان الكبريت أحمر ،  
وفيه قوة صباغة لطيفة ، غير محرقة ، تولد الذهب ، وان كان الكبريت  
ابيض تولد الفضة •

---

(١) ك «من الزئبق» •

(٢) ا «انمقد» •

ولأنه كانا نقيين ، وكان في الكبريت قوة صياغة ، لكن قبل  
الارضية فيه ، وقلة المائية والدمنية ، كالمرقشينا والطلق . وما يتطرق  
استكمال الضج وصل اليه يرد عائد ، تولد الغارصيني .

وان كان الزئبق نقيا ، والكبريت رديئا ، فان كان في الكبريت قوة  
احراقية تولد الصمغ . وان كان الزئبق غير جيد المخاطلة للكبريست ،  
تولد الرصاص الابيض .

وان كان الزئبق ( لوحة ٣٠٩ ) والكبريت رديئين ، فان كان  
الزئبق مغلفلا أرضيا ، وكان الكبريت مع رطوبته محرقا تولد الحديد .

وان كانا مع رداءهما ضعيفي التركيب ، تولد الرصاص الاسود ،  
وهو الاسوب ، وما يدوب من المعادن ولا يتطرق كالزجاج ، فلغلبة مائية  
وقلة دمنية وأرضية . وما لا يدوب ولا يتطرق ، ويسمى تحطيه ، فلغلبة  
الارضية فيه ، وقلة المائية والدمنية ، كالمرقشينا والطلق ، وما يتطرق  
ويدوب ، فللدمنية المستوطنة ، النير العامة الانعقاد ، والمائية الغائصة ،  
وما يعمل فيه النار ، ففيه غلبة هوائية أو نارية . وكل ما يعتمد  
بالحر ، يسميه البرد كالحلج ، وما يعتمد بالبرد يسميه (٢٧) الحر كالشمع .

والحجارة تتكون من طين تطبخه الحرارة ، وإذا غلب الصخر على  
البخار يولد جواهر غير متطرفة ولا خائبة بالنار وحدها ، مثل الدواجر  
والمحج ، ولهذا قد يمتد الدواجر من سخام الاتون بالصمغيد ، والمشح  
من الكلس والرماد ، بان يطبخ في الماء ، ويصفى ، ويطبخ حتى يعتمد  
ملحا .

والدواجر يقرب تكوئه من الملح ، إلا ان النار فيه أكثر ، ولذلك  
لا يبقى عند الصمغيد شيء منه أسفل . وتفصيل هذا يستعني تطويلا ،  
ويكتسب منه صناعات كثيرة .

(١) له واما ان .

(٢) أفتينيه .

وقد ظهر ما ذكر أن الجواهر المعدنية أما متطرفة ، كالأجسام<sup>(١)</sup> السبعة ، أو غير متطرفة ، وهي إما أن يكون عدم قبولها للتطريق لغاية صلابتها كالبلور والياقوت ، أو لغاية لينها ، كالزئبق . والتي في غاية الصلابة : أما أن تنحل بالماء ، كالمالح والنوشار ، وأما ألا تنحل به ، كالكبريت والزرنيخ .

وفي بعض المعدنيات نورية ممرجة ، كالياقوت والذهب ، وأكثر إحكام هذه المعادن في تركيبها وغيره ، يحققه الحس والتجربة ، على قياس ما مر في الآثار العلوية - والسفلية .

وتكون النبات هو من امتزاج للعناصر ، أتم من امتزاج الالوان في المعدنيات ، وأقرب الى الاعتدال ، وأبعد عن بقاء التضاد في الكيفيات المتزوجة ، فلهذا يستعد لقبول صورة أشرف من صورها ، حتى يحصل فيه الآثار ، مالا يحصل في تلك ، أو ما هو أقوى وأظهر مما فيها ، كالغذية والنمو والتوليد ، التي يذكر احكامها عند الكلام في النفس .

وانما احتاج الى التغذية ، لينحفظ اذا كان كاملا ، واحتاج النمو ليكملة مع ذلك أن<sup>(٢)</sup> كان ناقصا . وكلاهما بحسب الشخص . واحتاج الى التوليد بحسب النوع ليستبقى بحصول أمثاله .

وينقسم النبات تقسيمات كثيرة ، وفيه آلات تجري مجرى آلات ، الحيوان ، كالمروق لتادية الغذاء ، وكالقشور الجارية مجرى الجلد ، وكالشوك والسلي الجاري مجرى القرون والمخالب ، التي هي كالسلاح للحيوان ، يدافع به بعض الآفات الخارجية . وأصله الذي في الارض يجري مجرى الرأس ، ولهذا اذا قطع بطلت قواه .

(١) «كالأجسام» .

(٢) أ «اذا» .

والكلام في النبات طويل ، وقد أفرد له كتب ذكر فيها ما وقف عليه من أحكامه . وفي علم الطب ذكر كثير من قواء وأفعاله في بدن الانسان . ولا يلائم هذا الكتاب ذكر شيء من ذلك .

وتكون الحيوان هو من مزاج أقرب الى الاعتدال وأحسن وأتم من الامزجة النباتية ، ولهذا استمد لقبول كمال هو أكمل من الكمال الثاني ، ولأجل ذلك ظهر عنه أفعال القوى النباتية . وزيادة أفعال قوى أخرى (١) : كالحركة الارادية والادراكات التي ليس للنبات مثلها ألبتة ، وأن (٢) كان له شيء منها ، فهو أضعف بكثير مما للحيوان ، وأخفى ، بحيث هو مسن الغفام ان كان حاصلا الى حد الشك فيه ، كما من .

وانما كان المزاج الأعدل أقبل للكمال للتجربة ، ولان انكسار تضاد الكيفيات واستقرارها على كيفية متوسطة ووحداية ، هو نسبة ماله الى مبدئها الواحد ، ونسبتها تستحق ، لان تفيض عليها صورة أو نفس تنفطها . فكما كان الانكسار أتم كانت النسبة أكمل ، والنفس الفائضة بمبدئها أشبه . ولهذا كانت الارواح التي تقرب الأجزاء الثقيلة والخطيفة فيها من التساوي ، هي أول شيء تتعلق النفس به ، وهي التي تقيس القوي النفسانية والحيوانية والطبيعية .

ولأجله كان اذا وقعت شدة في موضع آمن البدن ، تمنع ( من ) (٣) نفوذ الروح المذكورة الى عضو عنده ذلك المعضو الحسي والحركة الارادية الى ان تتمكن الروح من النفوذ إليه . وأطلاق لفظة الروح على هذه ، وعلى النفس الناطقة بالاعتراك .

ومن وقف على هذا علم ملما يقينيا بالهندس ، ان لاعتدال الميزاج تأثيرا قويا ، في ازدياد الكمال الفاضل على المواليد المتصيرية ، من المبدأ الفاعل له .

(١) ١ أخرى .

(٢) ٢ كـ أو انـ .

(٣) ٣ سقطت من أ

وينقسم الحيوان الى ناطق وأعجم : فالناطق ، ما يتحقق له إدراك كلي ، كالانسان ، والاعجم ما لا يتحقق له ذلك ، وأن جاز كونه له فسي نفس الأمر ، لكن لم يتحقق لنا ذلك .  
ونحن فلم نشاهد من الناطق الا نوع الانسان ، لكننا سمعنا بأنواع أخرى ، كالجن وغيرهم . وأما الحيوانات المعجم فأنواعها ( لوحة ٢١٠ ) كثيرة ، تفوت الاحصاء .

وتحت الأنواع أصناف ، وتحتها اشخاص ، وقد تكلم في هذه الاقسام كلاما طويلا في الكتب المختصة به ، وكذلك في أعضائها ، ومنفعة عضو عضو منها ، لا سيما فيما يختص بالانسان ، في كتب الطب ، وغيرها .  
وسيرد في علم النفس ، وبيان حكمة الباري ، جل جلاله في مخلوقاته كلام<sup>(١)</sup> يتعلق بهذا الموضوع ، أخرت له ذكره هناك أنسب وأنفع .

---

(١) في ك ، ا «كلاما» .



## الفصل السادس

### فـي

#### اثبات المبدأ للجهات وذكر لوازمه

وجود الاجسام السفلية المتحركة حركة مستقيمة ، دلت من حيث مسافة حركتها على ثبوت جهتين محدودتين مختلفتين بالطبع .  
ولولا اختلافها بالطبع ، لما كان (١) كون بعض الاجسام متوجها الى احدهما ، وبعضها متوجها الى الاخرى ، كالتار والارض مثلا ، باولى من العكس .

ولو كان غلام فقط ، او ايماد مفروضة ، او جسم واحد فقط ، غير متناه ، لما امكن ان يكون للجهات المختلفة بالنوع وجود البتة ، فلا يكون فوق واسفل ، ويمين ويسار ، وخلف وقدام .

ولا يمكن ان تكون الجهة ذامبة الى غير النهاية ، لان كل جهة موجودة ، فاليها اشارة ، ولذاتها اختصاص وانفراد عن جهة اخرى .

وذاتها لا تغلو (٢) : اما ان تكون متجزئة ، او غير متجزئة . فان كانت متجزئة ، فالابعد من جزئها عن الكثير ، هو الجهة ، فلا تكون البتة بكليتها جهة ، بل بعضها هو الجهة . ويلزم ان يكون لها امتداد في جهة ، فلا تكون نفسها جهة .

وان كانت غير متجزئة ، فلها وضع لا محالة ، والا لم يكن اليها اشارة . وكل ماله وضع ، وهو غير منقسم ، فهو حد وغاية ، لا يكون ما ورام منه .

---

(١) كـ «كانت» .

(٢) في كـ ، اـ «تخلوا» .

فالجهاث محدودة بأطراف ، وما لا يتناهى لا حد فيه بالطبع ، بسبل  
عسى أن يكون فيه ذلك ، أو له بالفرض . وكل حد يفرض فيه فلا يخالف  
الآخر ، إلا بالعدد ، لأن كل الحدود والأطراف المقروضة فيه هي في طبيعة  
واحدة ، فليس بعضها بالفوقية ، وبعضها بالسفلية ، أولى من المكس .

وإذا فرضت الجهاث المتقابلة في جسم واحد متناه ، على أنها  
مسطحة ، أو في عمقه ، فذلك غير جائز أيضا ، لأن مسطحة أن كان كريها  
لم يكن ما يفرض فيه مختلفا بالنوع . وأن كان مضلعا فليس ذلك  
بطبيعي له ، فانه قد بين قبل ، أن الشكل الطبيعي للبسيط ، هو الكرة .  
والجهاث الطبيعية لا تلزم الأمور الخارجة ، عن الطبيع ، وتورد فيه  
زيادة بيان . ومع ذلك فإن اختلفت الجهاث فيه ، بحسب التقابل  
السطوح ، أو أضلاعها ، فاختلافها بالعدد ، لا بالنوع .

وإن اختلفت بحسب أن الذي على النقطة يخالف ما على الخط ،  
أو الذي على الخط يخالف ما على السطح ، فلا يقع بسببه غاية الاختلاف  
الواقع في مثل الملو والمقل . وكذا لم يفرض الحدود في عمقه .  
وإن كان حد في سطحه ، وآخر في عمقه ، فالذي في العمق يجب ألا  
يكون على أي نقطة اتضقت من العمق ، بل التي هي في غاية البعد عن  
السطح ، وذلك هي المركز ، لا سيما أن كان الشكل طبيعيا ، وهو  
المستدير . فلا تتحدد جهتا الملو والسفل بالجسم الواحد ، إلا بالخط  
والمركز .

فاما إذا كانت الاجسام كثيرة ، فإن اتفق نوعها لم يحصل بسببها  
الجهاث المضادة ، وإن اختلف نوعها ، وجب أن يكون على عدد الجهاث  
بمعدده . اللهم إلا أن يكون حلة ذلك ، لا الاختلاف المطلق ، لكن اختلاف  
مميز .

(١) كـ «حسب» .



ولا جائز أن يكون ذلك مقتصرًا على اختلاف الطبيعتين من غير اختلاف الوضمين ، والا لم تكن علة ، لقضاء الجهات ، لان إحدى الجهات اذا تعينت تعينت الاخرى ، وكانت على بعد محدود ، ولم يمكن أن تتوهم زائلة عن حدها •

ولو لم يعرف اختلاف الوضع . لكان التضاد يقع بين الجهتين ، كيف كان وضع أحدهما من الآخر . وبمده منه ، فكانت الجهة تنتقل بانتقال أحد الجسمين ، وليس كذا . بل اذا تعينت إحدى الجهتين تعينت الاخرى في حدها وبمدها . ولم تنتقل البتة . فلا بد مع اختلاف طبيعتي الجسمين من وضع محدود . وبعد مقدر • ولا يمكن أن يكون هذا أيضا الا على سبيل مركز ومحيط •

والا فاذا فرض أحدهما بجانب من الآخر ، لم يكن اختصاصه بذلك الجانب لطبيعته ، والا لكان<sup>١١</sup> ذلك الجانب مباينا لساائر الجوانب ، لا بسبب هذا الجسم ، اذ لو كان لسببه ، لكان حيث يكون ، فعاله كعاله مع هذا الوضع بعينه •

واذا لم تكن طبيعته تقتضي ذلك الاختصاص ، بل اقتضت اي بعد كان ، مما مساو لهذا البعد : فان كان ذلك الجسم محيطا ، كان هذا محيطا به . ومكانه محيط ذلك الجرم . وعلى قياس مركزه •

اذ نعني بالمركز هنا كل محيط . لا نقطة بعينها ، وان كان غير محيط ، فالبعد المساوي منه كيف كان هو متحد لا معالة بمحيط بذلك الجسم فان السلام لا يحدده •

وقد فرض هذا غير محيط ، رعلم ان اختصاصه بذلك من جملة ماله ان يحصل فيه . فهو عن سبب خارج . وتجاوز مفارقتة لذلك الموضع بعينه ، فهو حاصل متميز ( لوحة ٣١٢ ) . قبل حصول هذا الجسم فيه ، فلا يكون سبب تحده . وقد كان فرض أنه محدد له ، هذا محال •

---

(١) اذ كان •

ومتى كان الجسم المحدد محيطا كفى ، لتحديد الجهتين ، لان الاحاطة تثبت المركز ، فتثبت غاية البعد منه ، وغاية القرب ، من غير حاجة الى جسم اخر . ولو فرض المحدد محاطا تحدد به القرب ، ولسم يعدد البعد ، فلم يكف لتحديد الجهتين . والا لكانت جهة البعد تتحدد بالغلام ، بل لا بد من جسم محيط ، لتحديد الجهة الاخرى . واجمالسي هذا الكلام هو أن يقال : ان التحديد انما يكون بجسم مستدير ، او اجسام مستديرة ، لان المحدد يجب ان يكون جسما طبيعيا .

ولو كان المحدد جسمين أو أكثر لزم ان يكون قد تعددت الجهة من قبل الجسمين او الاجسام ، وان تكون تلك الاجسام يصح عليها مفارقة أمكنتها . ومحدد الجهات ، — كما ستعرف — لا يصح عليه مفارقة مكانه ، ولو كان المحدد جسما واحدا مستديرا ، من حيث هو واحد ، وتحدد منه سطح القرب ، وسطح البعد ، لزم ان يكون شبيهاً واحد مطلوباً مهروباً عنه ، فيجب أن يكون الجسم المستدير المحدد يحدد بمحيطه ومركزه . وههنا وجه آخر في اثبات محدد ( الجهات )<sup>(١)</sup> مبني على تنامي الابعاد .

وتقريره أن الإشارة الحسية لكون الابعاد ، لا بد وان تكون متنامية ، كما مر ، غير ممكن ذهابها الى مالا نهاية له .

وكذا المتحرك القاصد جهة . والجهة المشار اليها ، والمقصودة بالحركة ، لا بد وأن تكون موجودة في نفسها ، والا لم تصح تلك الإشارة والقصود ، فانه ليس حال ما يتحرك حركة مكانية كحال ما يتحرك من كيفية الى كيفية مثلا ، فان الكيفية المتحركة اليها متحصلة بنفس الحركة ، وليست الجهة للحركة الاينية كذلك .

---

(١) سقطت من ١ .

ان تكون جسما ، لانه لا شيء ، من الجهة يقابل للتجربة ، وكل جسم قابل لها ، فلا شيء من الجهة بجسم .

منه ، ان وقف ، فما وصل اليه من الجهة ، لا ما وراءه . وان لم يقف : فاما ان يكون متحركا الى الجهة ، أو عنها أو فيها .

وبيان الصغرى ان وضع الجهة في امتداد ملخذ الاشارة والحركة ، ذلك الامتداد ، فالتحرك الواصل الى ما يفرض لها ، اقرب الجزايعن ولكون الاشارة اليها حسية ، وجب ان تكون ذات وضع ، وكل ذي ولو كان وضعها خارجا<sup>(١)</sup> عن ذلك ، لما كانتا اليها . فلو انقسمت فسي وضع : فاما جسم أو جسماني ، فالجهة اما جسم أو جسمانية ولا جائز وهذا الثالث يرجع الى الاولين ، فان الحركة في المنقسم ، لا بد وان تكون اما الى جهة غير جهته<sup>(٢)</sup> ، والا لكانت المسافة المقطوعة بالحركة ، هي الجهة ، وهو ظاهر البطلان .

وإذا كان متحركا اليها أو عنها ، فعلى التقديرين يكون جزء الجهة ، هو<sup>(٣)</sup> كلها ، وذلك ممتنع - فالجهة جسمانية ، وهي حد في الامتداد المذكور ، غير منقسم ، لا بالفعل ، ولا بالقوة .

وكل جهة تشتمل على مأخذين ضرورة . والجسم المحدد لها لا يجوز ان يتركب من اجزاء مختلفة ، لكون تلك الاجزاء يجب كونها حينئذ مختلفة الجهات ، وجهاتها متقدمة عليها لا محالة ، وهي متقدمة على الجسم المركب منها ، والمتقدم على المتقدم متقدم ، فتقدم الجهات على محددها ، هذا خلف . فان ذلك المحدد يكون بسيطا في نفسه ، ويكون سكه هو الكرة ، اذ هو الطبيعي لكل جسم بسيط ، كما عرفت . وسر لم يكن كروي الشكل ، لا يمكن عوده اليه عند فرض زوال الغاسر .

(١) أو خارجا .

(٢) أو عن جهة .

(٣) أو مهي .

وتتغير الشكل لا يخلو من حركة مكانية من جهة الى جهة ، فتكون  
الجهة قبل محدهما ، فيعود الخلف المذكور . وأيضا ، فلو لم يكن كريا ،  
لكان بعض أجزائه أعلى من بعض ، مع أنه لا أولوية في تعيين بعض  
أجزائه للأولية وبعضها للسفلية .

ولا يقع التمييز فيما هو داخل فيه ، باعتبار الجهة ، لا بالمركز  
والمحيط . فتتحدد به جهتان هما مأخذا امتداد واحد ، لا غير .

ومن تأمل ما قيل تأملا جيدا ، فلا يشك في وجود جسم هو منتهى  
الافارات الجسمية ، محيط بكل الاجسام ، غير مركب ، وغير متحرك  
بالحركة المستقيمة ، والا لكان لحركته جهة مفترقة الى متعدد<sup>(١)</sup> غيره .  
وسياتي لذلك مزيد تقرير

والمحدد. تتعين به أوضاع الاجسام ، وأماكنها ، ويتقدم على جميع  
الحركات والسكنات الطبيعية والقسرية بالطبع ، وان كان وشمسه  
يتعين بما تحته ، لا بمعنى أن يتعين وضع كل واحد منهما يتعين وضع  
الأخر ، والا لزم الدور ، بل بمعنى أن يتعين وضع الأجزاء ، ووضع  
كل واحد منهما بوجود الآخر وبذاته ، لا يتعين وضعه .

والمحدد ليس بعض أجزائه المفروضة فيه ، إذ لا جزء له بالفعل ،  
كما سبق ، أولى بما هو عليه من الوضع والمعاذاة من غيرهما

لكل وضع معين له . فهو من الأحوال الممكنة للحوادث ( به )<sup>(٢)</sup>  
( لوحة ٣١٢ ) ، وكل ممكن للحوادث فيمكن التبدل ، باعتبار ذاته ،  
وأن جاز أن يمنع من تبدله أمر خارجي - فوضع المحدود يمكن التبدل  
ولا يتأتى تبدله الا بالحركة ، ولا تتصور حركته الا بتبديل نسبه : أما  
الى داخل فيه ، أو الى خارج عنه .

---

(١) أ «محدده» .

(٢) سقطت من أ .

واذ لا خارج عنه - والا لكان متعدد الجهة بما فوقه - فلا يكون  
محددا لكل الجهات . وكلامنا إنما هو في المحدد لكلها ، فيصير<sup>(١)</sup> تبدل  
النسبة الى الداخل .

وهذه النسبة لا تتبدل ، على تقدير أن يكون هو وجميع ما فيه  
متحركا ، لانه يلزم ألا يمتنع لتلك الحركة صوت . ولا يتصور تمام  
دوره ، الا اذا وصل المفروض حرا الى حيث فارق .  
ومتى لم يكن في داخله ما هو ساكن لم يكن ذلك الاستتمام  
وحركتهما لو تساويتا<sup>(٢)</sup> ، لم يتصور تبدل النسبة ولو فضلت  
احدهما على الاخرى .

فالذي فضلت حركته متحرك ، والاخر في حكم الساكن .  
فاذا تحرك المحيط ، فيجب سكون شيء مما في حشوه ، فان بحركته  
تتبدل نسبة كل واحد منهما ، الى الآخر ، ولو كان الجسم الذي تختلف  
نسبة الاجزاء اليه متحركا ، جاز أن تختلف نسبة اجزاء الجسم الثاني ،  
الى الجسم الأول ، مع سكون من الاول ، فليس يكون لاحدهما اختصاص  
باختلاف النسب ، من دون الآخر ، فلا يكون هناك حركة خاصة باحد  
الجسمين .

وابا الساكن فلا تختلف النسب فيه الا الى المتحرك ، فلا بد مع  
وجود الحركة الوضعية ، من وجود جسم ثابت .  
فانه ما لم يكن وضع ، لم تكن حركة<sup>(٣)</sup> وضعية .

---

(١) ا «فيتمين» .

(٢) في الاصل «تساوتا» .

(٣) ا «حركته» .

كما انه اذا لم يكن أين ، لم تكن حركة في الأين ، ولا ستكون فيه .  
وما لم ( يكن )<sup>١١</sup> جسم ثابت ، لم يكن وضع يختلف معه تسبب  
الحركات . وكما لا يد من وجود جسم مستدير ، حتى توجد الحركة  
المستقيمة ، فكذلك لا يد من وجود جسم ثابت ، حتى توجد الحركة  
المستديرة الوضعية .

والحركة المستقيمة ممتدة على محدد كل الجهات ، اذ لو تعسرك  
كذلك ، لكان<sup>١٢</sup> له حيز طبيعي ، من شأنه أن يفارقه ويمارده .

فيكون وضعه الطبيعي متعدد الجهة ، لاجله لا به ، لانه قد يفارق  
موضعه ، ويرجع اليه ، وهو في الحالين ذو جهة .

فتكون جهته متعددة عند وجوده فيه ، وعند لا وجوده ، فيكون  
محدد جهة موضعه الطبيعي جسما غيره .

وما لم توجد الجهة ، لا تقع الحركة نحوها ، فتلك الجهة امسا  
متقدمة عليه ، او معه .

وكيف كان ، لم يكن هو محدد لكل الجهات . وفرض محدد  
( لها )<sup>١٣</sup> ، هذا خلص .

وايضا ، فلو صح عليه الانتقال بالحركة المستقيمة ، لكان لا يخلو  
اما أن تقتضي طباعه الكون في تلك الجهة ، او لا تقتضي . فان لم  
تقتض ، فكيف تتحدد به الجهة ، مع جواز ألا يكون هناك ؟

وان اقتضت طباعه الكون فيها ، وهو جائز المفارقة لها ، وطالب  
لها بالطبع ، وجب أن تكون خاضعة ، حتى يطلبها بكليته وأجزائه ، فلا  
تكون الجهة متعددة الذات به ، بل بجسم آخر .

- 
- (١) سقطت من أ
  - (٢) أ وكان
  - (٣) سقطت من ك

على أنك تعلم أنه لو تحرك حركة مستقيمة ، لوقعت الحركة الى  
لا صوب ، وهو محال . وبهذا يظهر أيضا ، أنه لا يجوز أن (١١) تتركب  
من أجسام مختلفة الطباع .

وان كان قد سبق بيان ذلك بوجه آخر ، فإنه لو تتركب منها لكائنات  
بساطه قابلة للاجتماع ، فيصع عليها الانتقال من جهة الى جهة .

ويلزم من كونه لا يقبل الحركة المستقيمة ، ألا يقبل الحسوق  
والالتئام ، فانهما لا يتصوران الا بها .

ولا يقبل التخلخل والتكاثف لهذا بعينه ، واذا هو لا يتحرك الى  
فوق ، ولا الى أسفل ، فهو لا ثقيل ، ولا خفيف ، ولا جار ولا بارد .  
واذا لا يقبل الانفصال أصلا ( لا ) (١٢) بسهولة ، ولا يعسر ، فهو لا رطب ،  
ولا يابس ، ولا يقبل الكون والفساد . أي لا تخلع مادته صورته ،  
وتلبس صورة أخرى طالبة لحيز آخر .

اذ لو كان قابلا لهما ، فالصورة الكائنة ان حدثت في حيزه القريب  
بحسبها ، ووقفت (١٣) فيه كان حيزه القريب طبيعيا له ، وهذا محال .  
وان كان يتحرك عنه بالطبع فهو بحركة مستقيمة ، وان كان في حيزه  
الطبيعي بحسب الصورة المتكونة ، فان تكون فيه ، وهو خال ، لم يكن  
الخلاء ممتلئا ، وقد أبطلناه . وان تكون فيه ، وليس بهال ، فان لسم  
يدفع ذلك الجسم عن ذلك الحيز ، لزم تداخل جسمين (١٤) . وهو محال .

وان (١٥) دفعه ، فالدافع والمدفوع ، كلاهما قابل للحركة المستقيمة

- 
- (١) سقطت من أ
  - (٢) سقطت من ك
  - (٣) أ «ووقف»
  - (٤) ك «الجسمين»
  - (٥) أ «فـان»

وأما كونه ، هل يخلع صورة ويلبس أخرى ، طالبة لنفس ذلك الجزء وهل يستحيل استحالة لا تؤثر في جوهره ، فذلك مما يتنبه على الحق فيه ، فيما يرد في المستأنف .  
وكذلك كونه هل يصح عدمه ، أو لا يصح . والمحدد ان كان فيه ميل مستدير ، فهو ميل ارادي ، اذ ليس حركته بالطبيعية الى بعض الجوانب ، أولى من حركته الى غيره ، لتساوي أوضاعه .  
والجهات الغير الطبيعية لا نهاية لها ، ولكن بحسب حركة الحيوان تتمايز جهات : فان الذي اليه أول حركة النشوء ، يسمى فوق ، وما يقابله تحت .

واذا عني ( لوحة ٣١٣ ) بالفوق ، ما يلي رأس الانسان ، وبالسفل ما يلي قدميه<sup>(١)</sup> ، فهو مما يتبدل بتبدل الوضع - ثم ان الارض كرة ، والجانب الذي يلي رأس الواقف على موضع منها ، يلي أخمص الواقف على الجانب الآخر منها ، في مقابلته ، وبالمكس - ولا كذلك الفوق ، بمعنى القرب من الفلك ، والسفل ، بمعنى البعد عنه ، فان ذلك لا يختلف باختلاف الأزمنة والامكنة .

وأما اليمين<sup>(٢)</sup> ، وهو الذي منه مبدأ الحركة ، واليسار وهو مقابله والقدام وهو الذي اليه الحركة الاختيارية طبعاً .  
والخلف وهو المقابل له ، فظاهر ، انها تختلف بحسب اختلاف الاوضاع . ولا يجوز وجود معنيين ، لا يكون أحدهما محيطاً بالآخر ، فانهما لا يتراضان ، بل يكون بينهما فرجة ، فان لم تملأ بجرم وقسع الخلا ، وهو محال . وان ملئت بجرم ، فهو جرم مستقيم ، لا محالة ، وله طرفان ، فاستدعى محددات فوقهما ، فلم يكونا محددين لكل الجهات ، وهو على خلاف ما فرض .

(١) ا «قدمه» .

(٢) ا «اليمينى» .



## الفصل السابع

### في

#### سائر الافلاك والكواكب

#### وذكر جملة (١) من أحوالها (٢)

كل ما يتحرك من الأجرام السماوية ، على الاستدارة ، ففيه ميل مستدير ، لاستحالة وجود الحركة به ، دون (٣) الميل .

وليس هو بقاصر ، والا لكانت حركاتها على موافقة القاسر ، فيلزم استواؤها في : السرعة والبطء ، وهو على خلاف الواقع .  
وليست حركاتها طبيعية ، لأن الحركة المستديرة ، لا تكون بالطبيعة . كما عرفت ، فهي بالارادة .

وبسائط هذا (٤) ، اذا كان في طباعها ميل مستدير ، امتنع ان يكون في طباعها أيضا ميل مستقيم ، لأن الطبيعة الواحدة ، لا تقتضي أمرين مختلفين ، فلا تقتضي توجهها الى شيء بأحد الميولين ، وصرفا عنه بالآخر . وليس الحكم في ذلك ، كالحكم في اقتضاء الطبيعة الحركة والسكون ، فانها انما اقتضت استدعاء المكان الطبيعي فقط .

فاذا خرج الجسم عنه بالقصر أعادته اليه بالحركة ، واذا كان فيه حفظه بالسكون ، فاقترضها في حالتي الحركة والسكون واحد ، ولا كذلك اقتضاء الميولين المذكورين .

- 
- (١) أ «جمل» .
  - (٢) أ «أحكامها» .
  - (٣) أ «بدون» .
  - (٤) أ «هذه» .

فإن اقتضاء الحركة المستديرة مغاير لاستدعاء المكان الطبيعي ،  
ثم في الامكنة مكان طبيعي ، يطلبه المتحرك على الاستقامة ، وليس في  
الاضلاع وضع طبيعي يطلبه ( المتحرك )<sup>١١</sup> على الاستدارة . ولذلك  
استنت احدى الحركتين الى الطبيعة . دون الاخرى .

هذا حكم ما هو بسيط ( منها )<sup>١٢</sup> ، ويلزم منه ألا يتخرق ولا  
يتخلخل ولا يتكاثف ، وألا يكون ثقيلًا ولا خفيفًا ولا حارًا ولا باردًا ،  
ولا رطبًا ولا يابسًا ، ولا قابلاً للكون والفساد ، على قياس ما عرفت في  
المحدد .

وأما هل يجوز أن يكون في سائر الافلاك مركب ، أو ان كان فيها  
ذلك فهل حكمه في امتناع اجتماع المثليين وغيره ، مما يلزمه هذا الحكم ،  
الذي هو لبساطتها ، ففيه نظر .

والذي يجب ان نتحققه ههنا ، أنه لو كانت السماويات أو شيء  
منها ، غير دائم الوجود ، أو كان شيء من اعراضها القارة ، أو شيء  
من أحوالها غير ثابت ، لافتقرت الى فلك أو أفلاك أخرى متحركة على  
الدوام حركة دورية ، لا تتغير في شيء من ذلك ، لما ستملم الاحداث  
الا وهو منفصل عن الحركة الدورية .

وأما الاعراض الاضافية ، والتي ليست بقارة ، فيجوز اختلافها  
فيها . فإن حركاتها المختلفة يحصل بسببها لها اختلاف اضافات ،  
كالتثليث والتربيع والتسديس والمقارنة والمقابلة ، وأصناف من  
الاختلافات ، في مطارح شعاتها ، وامتناعات تقع بينها ، ليس في  
قوة البشر استيفاء جميعها .

---

(١) سقطت من ك

(٢) سقطت من ك

وبتلك حصلت الاستعدادات المختلفة في عالمنا هذا - والكواكب  
المشاهدة في السماء نجد منها سبعة سيارة ، لا تثبت نسبة أوضاع بعضها  
من بعض -

ونجد<sup>(١)</sup> نسبة أوضاع بعضها الى بعض محفوظة ، لم تتغير ،  
بحسب الحس في الازمان المتطاولة ، ولا في شيء من التواريخ التي نقلت  
اليها - ووجد لهذا الباقي حركة بطيئة يظهر منها القليل في السنين -  
وهو على ما وجده المتأخرون في كل مائة سنة قريب درجة ونصف ،  
من دور الفلك ، الذي مجموع دوره مقسوم بثلاثمائة وستين درجة -

وسميت السبعة بالمتعيزة وهي : القمر وعطارد والزهرة والمريخ  
والمشتري وزحل - والباقية سميت بالثوابت ، وهي كثيرة تفوت  
الاحصاء ، ويحتمل أن تكون المجرة منها - لكنها كواكب متقاربة الوضع  
فرؤيت كلطخة واحدة - وكل واحد من المتعيزة يسامت الثوابت ،  
ويتحرك منها نحو الشرق -

أما الثوابت فلان كوكبا من المتعيزة إما سامت كوكبا منها ، في  
ناحية من المغرب ، وعاد اليه ، في مدة معلومة ، ومضت عليه مدد  
متطاولة ، وجدت مسامتته له في الجانب الشرقي ، من ذلك الموضع ،  
فدل على أن الثوابت تتحرك نحو المشرق - ثم كل واحد من المتعيزة  
وأكثر الثوابت المشاهدة ، يتحرك من المشرق الى المغرب ، في كل يوم  
بليلته . دورة واحدة - وهو دال على وجود ذلك محيط بكلها ، ويحركها  
( لوحة ٢١٤ ) تلك الحركة -

---

(١) نجد يا منها هكذا -

ولو كانت الكواكب كلها مركزة في فلك واحد يتحرك بحركته الى المغرب ، ويحركها الفلك المحيط به الى المشرق ، لتساوت حركتها ، الى جهة المغرب ، في السرعة والبطء . ولم نجد الامر كذا ، فهي في مدة افلاك يحيط بعضها ببعض .

وقد وجد القمر كاسفا لمطارد وللشمس<sup>(١)</sup> ووجد عطارد كاسفا للزهرة فعلم ان فلك القمر تحت فلك عطارد ، والشمس وفلك عطارد تحت فلك الزهرة .

ولما كانت الزهرة كاسفة للمريخ ، والمريخ كاسفا للمشتري ، والمشتري كاسفا لزحل ، وزحل كاسفا لبعض الثوابت ، علم ان فلك الكاسف تحت فلك المكسوف ، واحتمل كون الثوابت في فلك واحد ، او في افلاك متعددة متساوية الحركة .

والفلك المدير للكل تسمى منطقتة معدل النهار ، ومحوره محصور العالم ، وقطباه قطبي العالم ، وحركته بالنسبة الى الافاق ، أعني الدوائر المتوهمة<sup>(٢)</sup> التي تفصل في كل موضع بين الظاهر من الفلك والظفي منه .

وتقطع معدل النهار على نقطتين متقابلتين ، تسمى أحدهما شرقية والاخرى غربية ، ( و ٣١ ) هي على ثلاثة أقسام : اما دولايبية وهي في خط الاستواء ، واما رحوية ، وهي في المواضع المسامتة لقطب العالم ، واما حداثية ، وهي في غيرهما من المواضع . ووجدت الشمس في المساكن التي يدور الفلك فيها دولايبيا مائلة الى الشمال تارة ، وإلى الجنوب أخرى . ويبقى قريب نصف السنة في أحد الجانبين ، وقريب نصفها في الجانب الآخر .

(١) أ «والشمس» .

(٢) أ «الوهمية» .

(٣) سقطت من ك .

فإذا توهمنا خطا يخرج من مركز الأرض ( و ) ١١ ينتهي إلى سطح  
 الفلك الاعظم مارا ٢١ بجرم الشمس ، ودارت الشمس بحركتها  
 الخاصة بها ، دورة ( واحدة ) ٣١ تامة ، فانه ترسم ٤١ في سطح ذلك  
 الفلك دائرة عظيمة ، مقاطعة لمعدل النهار ، وتسمى فلك البروج .  
 ونقطة التقاطع بينهما التي اذا جاوزتها الشمس . حصلت فسي  
 الشمال ، هي نقطة الاعتدال الربيعي ، ونقطة التقاطع المقابلة لها التي  
 اذا جاوزتها ، حصلت في الجنوب ، هي نقطة الاعتدال الخريفي .  
 ومتنصف ما بين نقطتي التقاطع في الجهة الشمالية ، هو نقطة الانقلاب  
 الصيفي وفي الجهة الجنوبية هو نقطة الانقلاب الشتوي .  
 وإذا ٥١ توهم أنقسام ما بين كل نقطتين من النقط الاربع .  
 بثلاثة اقسام متساوية . وتوهمنا ست دوائر ، تمر ( و ) ٦ كل واحدة  
 منها على نقطتين متقابلتين من النقط الاثنى عشر ، انقسم سطح الفلك  
 الاعظم اثني ٧١ عشر قسما كل منها ، يسمى برجاً .  
 وإذا كانت الشمس فيما بين نقطتي الاعتدال الربيعي ، والانقلاب  
 الصيفي ، كان الزمان ربيعاً ، وإذا كانت ٨١ في الربيع الذي يليه من  
 الجهة الشمالية ، كان خريفاً .  
 وإذا كانت في الربيع الثالث ، كان خريفاً ، وإذا كانت فسي  
 الربيع الرابع ، كان شتاءً .

- 
- (١) سقطت من ك .
  - (٢) أ «مار» .
  - (٣) سقطت من ك .
  - (٤) «ترسم» .
  - (٥) أ «أذاء» .
  - (٦) سقطت من ك .
  - (٧) أ «بائنسى» .
  - (٨) أ «كان» .

والمساكن المتسامية لمعدل النهار تصل الشمس الى سمت رؤسهم في نقطتي الاعتدالين : الربيعي والخريفي . وكل واحد من الوقتين ، هو عندهم صيف ، ويمد كل صيف خريف وشتاء وربيع . فهناك ربيعان وصيفان وخريفان وشتاءان . وان كانت كل هذه قريبة<sup>١١</sup> من التشابه عندهم ، بحسب مسامتة الشمس .

وافاق هذه المواضع تمر كلها على قطبي العالم ، وتقطع معدل النهار والدوائر الموازية لها من القطب الى القطب . بقسمين متساويين في<sup>١٢</sup> زوايا قائمة ، فيكون لكل كوكب هناك طلوع وغروب .

ويتساوى زمان المكث فوق الارض وتحتها . ويتساوى النهار والليل<sup>١٣</sup> هناك أبداً . وتقطع<sup>١٤</sup> افاق معدل النهار في المواضع الحائلة عنه ، لا على زوايا قائمة ، فيرتفع هناك أحد قطبي العالم عن الافق ، وينحط الآخر عنه . ويكون بعض الكواكب أبدى الظهور ، وبعضها أبدى الخفاء . ويكون الافق قاسما للدوائر الموازية لمعدل النهار يقسمين متفاوتين .

واذا كان القطب الشمالي ظاهرا ، كانت القوس الظاهرة من الدوائر الشمالية ، فوق الارض . أعظم من التي تحتها ، ومن الجنوبية بخلاف ذلك .

ويكون النهار أطول من الليل ، اذا كانت الشمس هناك في البروج الشمالية ، وأقصر اذا كانت في الجنوبية . والمواضع التي فيما بين دائرة البروج ومعدل النهار تنتهي الشمس الى سمت رؤسها ، في كل دورة شمسية دفتين .

(١) أ «قريباً» .

(٢) ك «على» .

(٣) أ «الليل والنهار» .

(٤) أ «وتقاطع» ك «وتقاطع» .

والتي في مسامحة الانقلاب الصيفي . تنتهي الى سمت رزسها دفعة واحدة فقط . وما يجاوز ذلك . فلا ينتهي الى سمت الرأس والمواضع التي تكون مدار نقطة الانقلاب الصيفي فيها أبدى الظهور . فالشمس تبقى في الدورة الواحدة فوق الارض . عند وصولها ، الى تلك النقطة . ويظهر لها بعد ذلك طلوع وغروب . واذا انتهت الى نقطة الانقلاب الشتوي تبقى في الدورة الواحدة تحت الارض . والمواضع التي ينطبق فيها قطب فلك البروج على سمت الرأس . ينطبق فيها فلك البروج على الافق . فاذا مال القطب نحو الجنوب ، ارتفع نصف فلك البروج عن الافق دفعة ، وانخفض النصف الاخر دفعة ( لوحة ٣١٥ ) والمواضع التي ينطبق فيها قطب العالم على سمت الرأس . ينطبق الأفق على معدل النهار ، ويكون محور العالم قائما على سطح الافق . وتدور الكرة حركة دورة روحية ، ويبقى نصف فلك البروج ظاهرا أبدا ، ونصفه خفيا أبدا . وتكون السنة كلها يوما وليلة . قريب نصفيها يكون نهارا . وقريب نصفيها يكون ليلا .

وانما كان قريبا من النصف ، لا النصف حقيقة ، بسبب ما يظهر من بطء حركة الشمس في بعض الفلك ، وسرعتها في بعضه . وحركة الشمس ليست على محيط فلك مركزه مركز العالم ، والا لما اختلف بعدها عن جميع المواضع المسلمة لفلك البروج .

فما كانت تختلف آثارها في تلك المواضع ، وما ٢١١ وجدت آثارها التي من مقتضيات شعاعها ، كتسخين الارض ، وتوليد الابخرة فسي ناحية الجنوب ، أكثر واقوى من وجودها في ناحية الشمال . ودل ذلك من طريق العدس ، مضافا الى ما وجد بالرصد . من اختلاف حركتها فسي

(١) أ «ثم تكون» .

(٢) أ «ولما» .

نصفي منطقة البروج بالسرعة والبطء ، ومن كون جرمها في الكسوفات ،  
 في أواسط زمان البطء ، أصغر قليلا منه ، في أواسط (١) زمان السرعة .  
 على كونها في البطء أبعد من مركز العالم ، وفي السرعة أقرب اليه ،  
 فتكون حركتها اذا لم تكن خارقة للفلك . اما على محيط كرة صغيرة ،  
 غير شاملة للأرض ، متحركة على نفسها ، ويحركها فلك آخر مركزه  
 مركز العالم . وتسمى تلك الكرة فلك التدوير . واما على محيط  
 كرة شاملة للأرض ، لكن مركزها خارج عن مركز الأرض ، فتقرب  
 تارة من الأرض ، وتبعد أخرى . وأبعد ببعدها يسمى ( الأوج ) ، وأقرب  
 قريبا يسمى الحضيض . ودلت المشاهدة على أن القمر في حركته من المغرب  
 الى المشرق يسرع تارة ويبطئ أخرى ، من غير أن يختص ذلك بموضع  
 معين من الفلك ، بل يقع في جميع أوضاعه . وهذا اذا لم يمرض لحركاته  
 البسيطة اختلاف ، ولا يخرق بحركته الفلك ، هو (٢) دليل على أنه يتحرك  
 على فلك تدوير ، تحركه تارة الى المغرب ، وتارة الى المشرق فتمرضس له  
 السرعة والبطء .

ولما صار تارة شماليا عن الشمس ، وأخرى جنوبيا ، علم على ذلك  
 الاصل ، أن فلك تدويره لا يتحرك في مسامتة فلك البروج ، بل على  
 محيط الدائرة مائلة عنه ، قاطعة للدائرة المرسومة على كرة القمر ،  
 الموازية لفلك البروج على نقطتين متقابلتين ، يقال لاحدهما الرأس ،  
 وهي التي اذا جاوزها القمر ، حصل (٣) في الشمال ، والاخرى الذنب ،  
 وهي التي اذا جاوزها حصل (٤) في الجنوب .

ولما وجدنا أنه اذا سامت القمر الشمس ، في إحدى النقطتين ، ووقع

- 
- (١) أواسطه .
  - (٢) كـ «فهو» .
  - (٣) أو «حصل» .
  - (٤) أو «حصل» .



هناك كسوف ، ثم عادت الشمس بحركتها الخاصة بها ، الى تلك النقطة ،  
 ووقع فيها كسوف اخر ، لم يكن الكسوف الثاني في ذلك الموضع من الفلك  
 بعينه ، بل كان في موضع آخر مائل عنه الى جهة المغرب ، استدللنا بذلك  
 على أن فلكا اخر ينقل نقطتي الرأس والذنب ، الى جهة المغرب ، ويسمى  
 ذلك فلك الجوزهر .

ثم القمر ، كلما قرب من تربييع الشمس ، وكان سريع السير ،  
 فان ازدياد سرعته تكون أشد من ازديادها في موضع اخر ، وهو دليل على  
 أنه اذا قرب من التربييع ، كان أقرب<sup>(١)</sup> من الارض ، مما اذا كان في  
 موضع اخر . وذلك يدل على ان فلك تدويره<sup>(٢)</sup> يتحرك على محيط فلك  
 خارج المركز ، ليقرب من الارض تارة ، ويبعد أخرى . وقد استدل على  
 وجود فلك اخر ، يحرك بمد<sup>(٣)</sup> الا بمد ، بسبب موافاته ، كل واحد من  
 الارج والعضيض ، في كل دورة مرتين . وكل ذلك على تقدير عدم  
 الاختلاف في الحركة البسيطة وعدم انغراق الفلك .

واختلاف هيئات تشكل النور في القمر ، بسبب اختلاف اوضاعه  
 من الشمس ، دل على أنه لا نور في نفسه ، وانما نوره من الشمس .  
 فاذا قاربها كان وجهه المظلم مواجهها لنا ، فلا يرى مضيئا . واذا  
 مال بحيث ينحرف وجهه المضيء الينا ، نرى هلالا . واذا صار البعد  
 بينه وبين الشمس بمقدار<sup>(٤)</sup> ربع دائرة ، نرى نصفه مضيئا .  
 واذا صار مقابلا لها كان وجهه المضيء ( كله )<sup>(٥)</sup> الينا ، فيرى

- 
- (١) أ «الـى» .
  - (٢) أ «التدوير» .
  - (٣) ك «بمد» .
  - (٤) أ «فإذا» .
  - (٥) أ «مقدار» .
  - (٦) أ «فإذا» .
  - (٧) سقطت من ك .

تام النور • وإذا أنصرف عن المقابلة انتقض نوره ، وازدادت ظلمته ، الى أن يجتمع بالشمس ، فلا يقابلنا من نوره<sup>(١)</sup> شيء • وإذا حصل القمر على مقابلة الشمس ، ووقع في ظل الارض ، انجذب نور الشمس عنه فيبقى على ظلامه الاصلي • فإن لم يكن له ميل عن مسامطة الشمس أنخسف كله • وان كان له ميل أقل من مجموع نصف قطر القمر والظل ، انخسف بمضه • اما اذا كان الميل مساويا لمجموع نصف القطرين ، أو أكثر ، لم يقع في الظل المذكور ، ولم ينخسف • وهذا دليل على أن جرم الشمس أعظم من جرم الارض • ولولا ذلك لوجب انخساف القمر في الاستقبالات كلها •

ونحن اذا توهمنا خطوطا تخرج من طرفي قطر الشمس ، الى طرفي قطر الارض ، خارجة<sup>(٢)</sup> كذلك بالاستقامة ، فانها تتلاقى على نقطة • ولكون الارض جرما كثيفا ، مانعا من نفوذ الشعاع ، وجب أن يقع لها ظل (لوحة ٣١٦) محصور ، فيما بين تلك الخطوط ، على شكل مخروطي •

ومتى ما صار القمر في نقطة التقاطع ، بين منطقة الفلك المائل ، وبين فلك البروج ، وكانت الشمس مسامطة لنقطة التقاطع أيضا ، ولم يكن للقمر ميل عن مسامطة الشمس ، فيصير حائلا بيننا وبينها ، فيرى وجهه كأنه سواد على صفحتها ، وذلك هو كسوف الشمس الكلي • وان كان له ميل عن مسامطة الشمس ، وكان الميل أقل من مجموع نصف قطر الشمس والقمر ، انكسف بمض الشمس • وان كان الميل أعظم أو مساويا لم ينكسف • والكواكب الخمسة من المتعيزة ، وهي التي غير الشمس والقمر قد يعرض لها ان تنزل صوب جهة المشرق ، وترجع الى المغرب ، ثم تستقيم • ولا يختص ذلك بموضوع معين ، بل يقع في جميع أجزاء فلك البروج فخركتها ان لم يعرض للبسيط منها اختلاف ، ولم ينخرق بها الفلك ،

(١) «ينورة» •

(٢) «خارجا» •

هي على محيط فلك تدوير . وما يرى حركته منها في بعض مواضع الفلك أسرع ، وفي بعضها أبداً . ففلك تدويره يقرب من الأرض ، ويبعد عنها ، فلها فلك خارج المركز يحرك فلك التدوير . وكذا ما نرى بعده من الشمس مختلف القدر في مواضع الفلك ، فان قربه يوجب رؤية للبعد أعظم . وبعدة يوجب رؤيته أصغر .

والذي يرى بعده المذكور كذلك هو عطارد والزهرة ، وقد أستدل على أن أوج عطارد وحضيضه يقرب من الأرض ويبعد ، وهو يحوج الى خارج مركز آخر له ، ولجميع الكواكب حركات أخفى من المذكورة ، وتحتاج على الأصول السابقة ، الى أفلاك آخر ، تستند إليها ، لم أتمرض لذكرها ، وقد ذكر بعضها في الكتب المبسطة .

وكل حركة قلت انها محتاجة الى فلك صفته كذا ، فانما اعني بذلك احتياجها اليه ، أو الى ما يقوم مقامه . واحداً كان ذلك القائم أو أكثر وإذا قلت : فلك الثوابت . فأريد بذلك فلكها ، أو أفلاكها ، فانه لم يتحقق كونها في فلك واحد .

وجملة ما قد يحصل من أحوال هذه الاجسام السماوية ، أن منها أفلاكاً<sup>(٢١)</sup> شفافة ، ومنها كواكب مضيئة .

والأفلاك<sup>(٢٢)</sup> كثيرة : منها ما مركزه موافق لمركز الأرض ، تحقيقاً أو تقريباً . ومنها ما مركزه خارج عن مركزها ، وهو اما محيط بها ، وهو المسمى بالخارج المركز ، أو غير محيط بها ، وهو فلك التدوير . واما الكواكب فأكثر من أن تحصى . والذي عرف منها بالرصد سبع متحيزة . وآلف ونيف وعشرون كوكباً ثوابت . وهذه المباحث أكثرها مبني على أن السماويات لا يمرض لها اختلاف سرعة وبطء ، ولا انخراق والتنام ، ولا

---

(١) ك. «واحد» .

(٢) أ «أفلاك» .

(٣) أ «أفلاك» .

تغلغل وتكاثف ، ولا رجوع وانعطاف (ولا) (١١) وقوف ، ولا خروج من حيز .  
ويلزم من ذلك أن الكواكب لا تنتقل حول الأرض ، بأن يخرق لها  
أجرام الافلاك ، بل انتقالها بسبب حركة الافلاك المركوزة فيها ، وان  
تكون الحركات المختلفة في الرؤية مستندة الى ما تقتضي تشابهاها .  
وتلك المختلفة لا يمكن أن تكون حركة بسيطة ، بل يجب كونها من  
جملة بسائط كل واحد منها متساويا (١٢) .

وكل حركة تختلف زواياها ، أو قسها في الازمنة المتساوية ، فهي  
مركبة ، وليس كل مركبة كذلك . فان كانت هذه الاصول واجبة في نفس  
الامر ، فلا بد لكل كوكب من عدة أفلاك لحركاته المشاهدة .

وان لم تكن واجبة فالعندس يحكم بوقوعها في السمايات في الاغلب ،  
وتكثر أفلاك كل كوكب .

ويمصدق أكثر ما ذكرته ، ألا ترى كيف تحدث النفس من موافاة  
مركز تدوير القمر وعطارد ، أوجيهما في كل دورة مرتين ، وكذا  
حضيضهما ، أن فلك التدوير لهما ، لا يقطع الحامل بحركته وحده ، بل  
هو متحرك بحركة الفلك الحامل له ، وكيف تحدث من كون القمر كلما  
كان أكثر بعدا من الأرض ، كان خسوفه أقل مكنا ، على أن الظل يستدق  
كلما بعد عنها ، وعلى أن الشمس أكبر منها .

وربما يختلف باختلاف الاشخاص الجزم بذلك ، على حسب ما ينظم  
من القرائن العلمية والاعتبارية ، من أحوال الحركات وغيرها .  
وانت تعلم أن الجسم الواحد من هذه ، ومن غيرها ، لا يتحرك حركتين  
الى جهتين ، من حيث هما حركتان ، بل تتحرك حركة واحدة ، تتركب  
منها .

واذا تركبت الحركات ، وكانت الى جهة واحدة ، أحدثت حركة

(١) سقطت من ك .

(٢) في ك ، أ «متساوية» .

تساوي مجموعها • وان كانت الى جهتين متضادتين أحدثت حركة مساوية لفصل البعض على البعض ، أو سكونا ان لم يكن فصلا •

وان كانت في جهات مختلفة ، أحدثت حركة مركبة الى جهة بتوسط تلك الجهات على نسبتها • والحركات المختلفة تكون بالقياس الى متحركاتها الاول بالذات ، والى غيرها بالعرض •

ولا يكون جميعها بالقياس الى متحرك واحد بالذات • ولا يلزم من كون الجسم متحركا بحركتين ، حصوله دفعة في جهتين •

وتحريك فلك فلكا يكون بملازمة المتحرك لمكانه من المحرك ، وكونه منه كالجزم من الكل ، فيتحرك مع قطبيه وسائر أجزائه بحركته ، مثل ساكن السفينة بحركة السفينة • ثم انه مع ذلك يتحرك بنفسه ( لوحدة ٣١٧ ) حركته الخاصة به ، كساكن السفينة ، اذا تردد فيها الى أي جهة شاء • فهكذا يجب أن يفهم الحال في حركات الاجرام السماوية المختلفة ، التي يتحركها كل جرم منها •

والكلام في الاجرام العلوية ، وما تحويه السفلية ، من حيث كمياتها وكيفياتها واوزاعها وحركاتها اللازمة لها طويل •

والعلم المختص به ، هو علم الهيئة • ومباحثه كثيرة ومتشعبة • وهو من العلوم النفسية ، الدالة على عظمة المبدع جل وعلا • وقد حقق فيه الفاضل مؤيد الدين العرضي - رحمه الله - ما لم يحققه من قبله ، عمن سمعنا به ، وبين أن اصفر الكواكب التي ترى في السماء ، هو عطارد •

ونسبة جرمه الى جرم الارض ، كنسبة الواحد الى اثني عشر ألفا وثمانمائة وتسعة عشر ، وأن أكبرها هو أكبر ما يرى من الكواكب الثابتة • ونسبة جرمه الى جرم الارض ، كنسبة اثنين وثلاثين ألفا وثلاثمائة وتسعة وثلاث الى الواحد •

وبين أن القمر قريب جزء من أربعين من الارض ، وأن الشمس هي قريب من مائة وسبع<sup>(١)</sup> وستين مرة ، كالارض ، وأن الزهرة كجزء من

---

(١) «سبعة» •

أربعة عشر من الأرض تقريبا ، وأن جرم المريخ مثل جرم الأرض سبع مرات وسدس مرة • وأن نسبة جرم المشتري الى جرم الأرض كنسبة اثني عشر ألفا وثمانمائة وثلاثة عشر ، الى الواحد بالتقريب • وأن نسبة زحل اليها كنسبة ستة عشر ألفا ومائتين وثمانية وخمسين وثلاث ، الى واحد • وأن أصغر الكواكب الثابتة هي كالأرض تسعة آلاف<sup>(١)</sup> وخمسمائة وثلاث<sup>(٢)</sup> وسبعين مرة وتسع دقائق •

وبين أن أقرب قرب القمر ، وهو غاية ما يمكن أن يكون ارتفاع الاسطوانات ، بما به نصف قطر الأرض واحد وثلاثة وثلاثون وربع •

وأن أبعد البعد للشمس تقريبا بالمقدار الذي هو نصف قطر الأرض أيضا ألف ومائتان وأربع وستون مرة • وبين البعد الأقرب والوسط والابعد عن مركز الأرض ، لكل واحد من المتحيزة ، حتى انتهت الى كسرة الثوابت • وبين أن القدر الذي علم تحتها ، وهو نصف بعدها عن مركز الأرض ، ( و )<sup>(٣)</sup> هو مائة وأربعون ألفا ومائة وسبع وأربعون مرة ، بما به قطر الأرض واحد ، وأن قطر الأرض بالتقريب ، هو سبعة آلاف<sup>(١)</sup> وستمائة وستة وثلاثون ميلا ، واثنتان وعشرون دقيقة ، كل ميل منها ثلاثة آلاف ذراع ، كل ذراع أربعة وعشرون أصبعا ، كل أصبع ثمانين شعيرات ، يلمص بطون بعضها الى بعض •

والاشهر أن الاصبع يكون ست شعيرات ، بهذه الصفة • وعلى هذا يكون الميل أربعة آلاف ذراع • ولا تفاوت الا في الاصطلاح فقط ، بل المقدار واحد • وأكثر ذلك بينة على انه أقل ما يكون ، وقطع به من جانب القلة ، ولم يقطع به من جانب الكثرة •

وعلى هذا ، فأبعد ما وقفنا عليه من فلك الثوابت ، يقطع من المسافة

(١) ك «الالف» •

(٢) في ك «ثلاثمائة» •

(٣) سقطت من ك •

في جزء من تسعمائة جزء من ساعة مستوية ، مائة وخمسة وخمسين ألف ميل ، وسبعمائة وثمانية عشر ميلا ، وربما<sup>(١)</sup> ، بالتقريب ، بموجب ما تقتضيه المساحة والحساب .

والله أعلم بما فوق ذلك من الافلاك وعجائبها . ومن أراد تحقيق ذلك على أصول علم الهيئة ، فعليه بمطالعة كتاب هذا الفاضل ، في هذا الفن .  
وانما ذكرت هذا القدر منه ، لما فيه من الامر المجيب الدال على عظمة هذه الاجرام ، وحكمة صانعها ، وعظيم قدرته ، التي تبهر العقول ، وبعد أن تكلمت في الاجسام أخذ في الكلام عن الحركات وما يتعلق بها . ومن الله ( سبحانه ) الهداية ( والتوفيق )<sup>(٢)</sup>

---

(١) في ك ، أ «وربما» .

(٢) ، (٣) سقطتا من ك .





الباب الخامس  
فسي  
النفوس وصفاتها وآثارها



## الفصل الأول

### فسي

اثبات وجود النفس ، وبيان أن  
معقولاتها لا يمكن حصولها في آلة  
بدنية ، وأنها مستغنية في التعقل  
الذي هو كمالها الذاتي عن البدن

قد سبق أن المراد بالنفس هو جوهر ليس بجسم<sup>(١)</sup> ولا جزئ ، ولا  
حال فيه ، وله تعلق بالجسم من جهة التدبير له ، والتصرف فيه ،  
والاستكمال به . فنحتاج الآن أن نبين وجود موجود ، هذا شأنه ، ونبين  
ذلك بما نجده صادرا عن الانسان ، من الادراك والتحريك<sup>(٢)</sup> .

فانه لو كان لجسميته ، لكان كل ما له الجسمية متحركا بالارادة ،  
ومدركا مثل تحركه وادراكه . فكانت العناصر والجملادات كذلك ، وهو  
على خلاف الوجدان . ولو كان ذلك لمزاج جسمه ، أو نسب عناصره ، أو  
مجموع بدنه ، مع أننا نجد المزاج دائم التبدل ، ويتبدله تتبدل نسب  
العناصر ، وجملة البدن ، لما كان الانسان يشعر بأنانيته شعورا مستمرا ،  
وهو متحقق أنه هو الذي كان منذ سبعين سنة ، أو أكثر ، والمتبدل غير  
ما ليس بمتبدل . فالمدرك منا غير هذه الاشياء .

---

(١) هذا يختلف عن تفسير النفس في النظرية الذرية ، بأنها مادية  
تتألف من ذرات سريعة الحركة ، شديدة اللطافة ، موزعة في أرجاء  
الجسم ، وتتخلل مع الجسم بعد الموت - الموسوعة الفلسفية المختصرة  
١٥٣ .

(٢) أ «من التحريك والادراك» .

ثم المزاج كيفية واحدة ، لا يصدر عنها أفاعيل مختلفة • وأنانيسة  
الانسان ليست كذا •

ونرى المزاج يمانع الانسان كثيرا ، حال حركته ، في جهة حركته  
كالمساعد (لوحة ٢١٨) الى موضع عال ، فان مزاج بدنه ، لنبية العنصرين  
الثقلين فيه ، تقتضي حركته الى أسفل •

وقد يمانع في نفس الحركة ، كالمشي على الارض ، فان مزاجه يقتضي  
السكون عليها ، ولو كان مزاجه هو المحرك ، لما تحرك البقرة الا الى أسفل  
ولو كان المدرك منه هو مزاجه ، لما أدرك باللمس ما يشبهه ، لانه لا ينفعل  
عنه •

ولا بد في الادراك من الانفعال ، ولا ما ضاده ، لانه يستحيل عند لقاء  
ضده ، فلا يبقى موجودا ، فكيف يلمس به ، وهو معدوم •

وكيف يلمس بالمزاج المتجدد ، ونحن نعلم أن اللامس أولا هو اللامس  
ثانيا ، والعناصر بطباعها<sup>(١)</sup> متداعية الى الانفكاك • والذي يجبرها على  
الالتئام والاجتماع ، هو غير ما يتبعهما ولا شك أن المزاج تابع لهما •

وللانسان ما يميز مزاجه السيء ، الى حالته الملائمة ، عند التمكن من  
ذلك ، مع أن المزاج المدوم لا يمكن<sup>(٢)</sup> ان يميز نفسه أو مثله •

وليس الجامع للعناصر (مزاج)<sup>(٣)</sup> والالدين ، والا لما أمكن في بعض  
الحيوانات ، أن يتولد ويتوالد كالفار • ولو كان مجموع العناصر في بدن  
الانسان ، أو مجموع الاعضاء هو النفس ، لما بقي الشاعر بذاته ، مع  
فقدان عضو •

---

(١) «وطباعها» •

(٢) «يتمكن» •

(٣) سقطت من ١ •

ونحن نجد من انفسنا أنا لو كنا قد خلقنا دفعة على كمال من عقولنا ،  
من غير أن نستعمل حواسنا في شيء منا ، وفي غيرنا ، وحصلنا كذلك لحظة  
ما في هواء غير ذي كيفية ، نشعر بها ، وأعضاؤنا منفردة لئلا تتلامس ،  
لكننا فسي مثل هذه الحالة تنفل عن كل شيء ، سوى انيتنا •

فتعلم أن الاجسام والاعراض التي لم تحصلها بعد ، لا مدخل لها في  
ذواتنا ، التي عقلناها ، دون تلك الاشياء • فالذات التي لم تنفل عنها ،  
مع هذا الغرض ، هي غير أعضائنا الظاهرة والباطنة ، وغير جميع  
الاجسام والحواس ، والقوى والاعراض الخارجة عنا •

وأنت فمتى عقلت ذاتك في حال من الاحوال ، مع غفلتك عن هذه  
الاشياء ، فكذلك في العلم ، بأن ذاتك مغايرة لها • ولهذا تشير الى  
ذاتك بأننا ، وتشير الى كل جرم وعرض فيه من يدنك وغيره ، بأنه هو  
مثبت لك وجود شيء ، يصدق عليه ما قيل في تعريف النفس ، الا الجوهرية  
فاذا ثبت أنه جوهر فذاك هو النفس المعرفة ، فيثبت وجودها • ويدل على  
جوهريته أنه لو كان عرضا ، لكان موضوعه إما جسم ، أو غير جسم •

فان كان جسما كان الحال فيه منقسما بانقسامه ، لكن المدرك منا  
بسيط ، لا يقبل الانقسام ، والا لتوقف العلم به ، على العلم بجزئه ، لكن  
العالم بجزئه يتوقف على العلم به ، لانا لا نعلم شيئا من الاشياء الا ونعلم  
أنا عالمون به<sup>(١)</sup> ، فتعلم ذاتنا مع العلم به بالضرورة فلو علم المركب ذاته ،  
للزم الدور •

وان كان غير جسم ، فهو اما جوهر أو غير جوهر • فان كان جوهرًا •  
فاما أن يكون له تصرف في البدن بذاته ، لا بمرض فيه ، أو لا يكون • فان  
كان الاول فهو النفس ، وان كان الثاني وهو أن يتصرف في البدن بمرض  
فيه ، فهو النفس أيضا :

---

(١) أ «عالمين» •

فإن الأمراض التي تعرض لذواتنا ، فتوجب صدور أفعال عنها  
تحسها ، كالقدرة والارادة وسائر الدواعي ، لا تنسب الأفعال إليها ، بل  
هي منسوبة الى ذواتنا التي تفعل بها . وإن كان غير جوهر ، فلا بد من  
انتهائه الى الجوهر ، ويعود الكلام فيه .

وهذا الجوهر هو محل الصور العقلية (منا) ١١ ، ولا شيء من تلك  
الصور بذی وضع ، والا لم تكن مشتركة بين ذوات الاوضاع المختلفة .  
وكل حال في جسم أو في ذي ١٢ وضع فهو ذو وضع . فتبين من هذا أيضا ،  
أن المدرك منا ليس بجسم ، ولا حال فيه .

ويدل على ذلك أيضا ، أنا ندرك الكليات المنطبقة على كل واحد من  
جزئياتها ، كما ندرك الحيوانية المطلقة التي تشترك فيها البقرة والغيل .  
فلو كانت في جسم ، أو في شيء حال في جسم ، أو كان لها نسبة الى  
أحدهما بالحضور عنده ، ان لم يصدق عليها الانطباق فيه ، للزمها على  
جميع هذه التقادير وضع خاص ، ومقدار خاص ، فلم تكن مطابقة  
للمختلفات في هذه .

واذ قد طابقت ذلك ، فمحلها ليس بمتقدر ، ولا بذی وضع ، كيف  
كان . وكذا اذا عقلنا مفهوم الواحد المطلق ، الذي عن خصوص مقدار  
ووضع .

وكذلك مفهوم الشيئية ، فانها لو انقسمت بانقسام محلها ، فكل جزء  
من أجزائها ، ان كان شيئية فحسب ، ثم يكن فرق بين الكل والجزء ، وإن  
كان شيئية مع أزيد ١٣ ، كخصوص مقدار وغيره ، فقد زاد الجزء على  
الكل .

وإن كان : لا هذا ، ولا هذا ، فللشيئية جزء ، هو لا شيء . وكل

---

(١) سقطت من أ

(٢) أ «ذوي» .

(٣) ك «زائده» .

هذا محال . ومن المعلوم ان محل المقول الغير المنقسم ، هو محل سائر  
المعقولات ، وكذا الذي حضر عنده مدرك غير ذي وضع ، هو الذي يحضر  
عنده سائر المدركات .

فالمدرك متناهي في وضع ، ولنغير ذي وضع ، هو غير جسم ، ولا  
جسماني في ذاته .

ومن تأمل الملكات التي لا تتجزأ بالتجربة الاتصالية كالشجاعة والجبين  
والتهور (لوحة ٣١٩) وملكة الفطنة والعلم ، علم انها لا تحصل للجسم ،  
ولا لمرض سار فيه ، والا انقسمت بالقسمة الاتصالية . ولا تحصل أيضا  
لجزء من الجسم ، ولو جاز كونه في ذاته جزءا لا يتجزأ ، والا لكانت هذه  
الاشياء بأسرها ذات أوضاع . وادراكنا لذاتنا لا يفضل على ذاتنا ، فإن  
الكل لا يقع الشعور به ، دون الشعور بأجزائه . وكما استمر شعور  
الانسان بذاته مع النقلة عن أجزاء بدنه من القلب والدماغ وغيرهما .  
فكذلك استمر شعوره بذاته ، مع غيخته عما يفرض فضلا للنفس مجهولا .  
ولو كان يشعر بذاته بصورة تحصل في ذاته من ذاته ، لكان مشارا اليها  
بهو ، لا بانا ، فليس ادراكه لذاته بأمر زائد : صسورة كان أو غيرها ،  
وجوديا . أو غير وجودي . ونجد أنا عندما نشعر بذاتنا ، وعندما نشير  
اليها ، لا نجد في ذاتنا إلا أمرا يدرك ذاته .

وما يفرض من سلب موضوع أو محل أو إضافة بدن ، أو أمر آخر ،  
أي شيء كان ، فهو عرض خارج عنها ، ولو كان لها فصل مجهول . مع انها  
مدركة لذاتها بغير صورة ، وذاتها كما هي غير غائبة عنها ، لكانت مدركة  
له ، فلم يكن مجهولا هذا خلف .

فلا نجد ضروريا في أدراك مفهوم (أنا) إلا الحياة ، التي هي وجود  
الشيء عند نفسه ، فهي مفهوم (أنا) . دون ما وراءها ، وجوديا كان أو

---

(١) ك «وجودي» .

عسما ، لازما أو مفارقا . ولا يلزم أن تكون الحياة حاصلة لشيء لا حياة له في حد ذاته ، كالأجسام .

فانه لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث تصدر عنها أفعال الحياة ، لكان مفهوم الجسم ، هو مفهوم الحياة الحاصلة له . فكان كل جسم حيا بتلك الحياة ، وأن كان لها ذلك ، لانها أجسام ما فقد تخصصت بأمر ما ، وليس بجسم فلا يمتنع أن يكون وجوده بعينه كونه بهذه الصفة .

والحياة ليست ما به يكون الشيء حيا ، بل حياة الشيء حيثه ، على قياس ما قيل في الوجود .

والنفس الانسانية ليس لها من الحياة الا ادراك ذاتها . واما ادراك غيرها وإفعالها ، فالقوى البدنية ، ويقوتها العقلية . فاذن حياتها من دون ذلك حياة ناقصة : يمرض لها الكمال تارة وتفترقه أخرى .

وتختلف النفوس في مراتب الكمال والنقصان بحسب ذلك . ولو فرضت النفس أنية تدرك ذاتها ، بمعنى أن يكون ادراكها لذاتها صفة هي غيرها ، لتقدمت لذاتها على الادراك ، فكانت مجهولة ، وهو محال .

واذا لم يزد<sup>(١)</sup> ادراكها لذاتها على ذاتها ، فلا يتصور أن تنفل عن ذاتها البتة .

واذا قد ثبت وجود النفس ، وثبت أيضا أنه لا يجوز أن تحل معقولاتها في جسم ، فهي غير متصلة بالبدن ، بل ولا بجملة العالم الجسماني ، ولا منفصلة عنه ، بمعنى الانفصال الذي يقابل الاتصال ، مقابلة العدم للملكة وكذلك معقولاتها لا يتصور عليها الاتصال بالأجسام والانفصال عنها ، بذلك المعنى .

ولا يقدم في ذلك قول القائل مشيرا الى نفسه : دخلت وخرجت وصعدت ونزلت ، مع أن الدخول والخروج والصعود والنزول ، من خواص الأجسام والجسمانيات ، فان التمسك بمجرد الالفاظ لا حاصل له .

---

(١) في ك «لم يزد» .



وسبب إطلاق هذه ، كون الأمور العقلية ، لا تكاد تتمرى عن المحاكيات :  
الخيالية والوهمية • والخيال والوهم لا يتصوران المجردات • فالأشارات  
القولية العرفية لا تقع على العقليات ، دون مصاحبة أمور خيالية •

وإذا كانت مشوبة بذلك ، فلا بد وان تقع الى البدن أيضا ، فتضاف  
أمور الى النفس ، وهي للبدن ، وأمور الى البدن ، وهي للنفس ، للعلاقة  
المتأكدة بين النفس والبدن •

والملكة الحاصلة للنفس من مشاهدة الموجودات مقارنة للمحسوسات  
والمتحيزات ، هي الموجبة لاستيلاء الوهم ، حتى حكم بعصر الوجود فيها •  
ومزاولة العلوم البرهانية ورجوع الانسان الى تأمل حال نفسه ، هو الدافع  
لذلك الحكم ، والموجب للاعتراف بوجود المفارقات •

وهنا (أمور)<sup>(١)</sup> اقناعات هي ، وان لم تكن كل واحدة منها موجبة  
لليقين ، في تجرد ذواتنا ، واستثنائها في التمثل عن البدن ، فقد يكون  
مجموعها يوجب عند بعض الناس طمأنينة بذلك :

منها أنها لو أدركت بالبدن ، لما أدركت ذاتها ، فان سائر القوى  
البدنية لا تدرك ذاتها ، كالبصر لا يبصر نفسه ، والشم لا يشم نفسه ،  
والخيال لا يتخيل نفسه •

فان هذه لا آلات لها ، الى الانها ، ولا الى إدراكاتها • ولا فعل لها  
الا بالآتها ، ( والقوة العقلية بخلاف ذلك ، فانها تدرك ذاتها  
وإدراكاتها )<sup>(٢)</sup> ، وجميع ما يظن به أنه آلة لها •

ومن هنا ان النفس لو كانت جسمية في ذاتها ، او في تعلقها<sup>(٣)</sup> ،  
لكانت تكل بتكرر الافاعيل القوية ، لا سيما اذا لم يقع التراخي بين  
الافعال ، دل على ذلك التجربة • وعلمته ان الافاعيل بالقوى القائمة لا  
بالأبدان تنفعل عنها موضوعات تلك القوى •

---

(١) سقطت من ك •

(٢) سقطت من أ •

(٣) ك وتعلقها •

والانفعال لا يكون الا من قاهر يقهر طبيعة المنفعل ، ويمتنع عن المقاومة ، فيوهنه ( لوحة ٣٢٠ ) ، فتتوهن القوة القائمة به معه .  
والقوة العقلية بأدراك المقولات تزداد قوة . وإذا عرض للنفس ملال عند التفكير<sup>(١)</sup> في المقولات ، فإنما ذلك باعتبار القوى الجسمية . ولو كان ذلك لكلال النفس لما كان موجب كلالها مشعل قوتها . ومن تلك الحجج الاقناعية ، أنها لو كانت جسمانية ، لما أدركت الضعيف عقيب القوي ، كما لا تدرك الرائحة الضعيفة أثر القوية ، ولا النور الضعيف بعد القوي ، والقوة العقلية ربما قواها ادراك القوي على ادراك الضعيف ، فضلا عن أنه لا يضعفها عنه .

ومما يحتج به أيضا ، أنه لو كانت النفس جسمانية لكنت بعد من الوقوف عند الانحطاط ، ونجد ذلك في الاثلب بعد الاربعين . فكان<sup>(٢)</sup> يلزم اختلاف الشعور بذاتها ، وبمقولاتها ، وليس كذا .

ولو كان الهرم لكلال النفس لا طرد في كل شيخ ، ولما كانت الافكار المؤدية الى المعلوم مضعفة للدماغ . ونحن نجد كثيرا من المشايخ تضعف جميع قواه الا العقل ، فانه يكون اما ثابتا ، واما في طريق الازدياد .

فحرف بعض المشايخ ، واختلال عقل بعض المرضى ، ليس الا لان الشيء قد يعرض له من غيره ما يشغله عن فعل نفسه ، لا لانه لا فعل له في نفسه .

وقد ذكر في بيان هذين المطلبين أدلة كثيرة ، لم أر التطويل بذكرها .

على أن بعض ما ذكرته كاف في بيانهما ، فإن البرهان على أن الإدراك منا ليس بجسماني ، يستغني عن بيان أنه ليس بمزاج البدن ،

(١) ك «الفكر» .

(٢) أ «وكان» -

ولا نسب العناصر ، وبعض ما يثبت به ذلك ينتهي عن كله • ولكن لما كان بعض النفوس تتضح له النتيجة من برهان ، وبعضها لا تتضح له من ذلك البرهان ، بل ربما اتضح له من غيره ، لاختلاف النفوس في الاستعداد لقبول اليقينات وغيرها ، لا جرم كان تكثر الأدلة على مطلوب واحد ظاهر انفاذة ، وله فائدة أخرى ، هي أنه إن لم تستعد النفس لقبول اليقين من دليل ، ربما استعدت لقبوله من مجموع أدلة ، كما ذكر في الاقتاعيات ، ومن حصل له اليقين ببرهان واحد استغنى به عما سواه •



## المفصل الثاني

### فـــــــــــــــي

ما يظهر عن النفس من القوى النباتية  
وهي التي لا يشك في أنه يشترك  
فيها الانسان والحيوان الاعجم والنبات

قد علمت أن أصول القوى النباتية ثلاثة : أثنان (١) لأجل الشخص ،  
وهما : الناذية والنامية ، وواحدة لأجل النوع وهي المولدة ، وهذه فلا  
شك في حصولها للنبات ، ولهذا سميت نباتية . بخلاف الادراك والحركة  
الارادية ، فإنها مشكوك في حصولها له .

القوة الاولى الناذية وهي التي تحيل الغذاء الى مشابهة المختذي ،  
ليخلف بدل ما يتحلل ، وتتهيء مع ذلك للتربية والنمو والتوليد . ففعلها  
هو الاستحالة الى مشابهة المختذي . ومحل ذلك الفعل هو الغذاء ، وغايته  
هو اخلاف بدل المتحلل ، ( مهما يتبعه ) (٢) من التهيئة المذكورة وتخدم  
هذه قوى أربع منها : الجاذبة ، وهي التي تأتيها بالمدد ، وهي موجودة في  
كل عضو من الحيوان .

اما في المدة فلان حركة الغذاء من القم اليها ، ليست ارادية ، والا  
لكان الغذاء حيوانا ، ولا طبيعية ، والا لم يحصل الازدراء عند  
الانتكاس .

---

(١) أ «أثنان» .

(٢) ك غير واضحة ، أ «نمما من» هكذا .

فهي اذن قسرية ، لا يدفع من فوق ، بل يجذب من العضو . لما تجده من جذب المريء والمعدة للطعام من الفم . عند الحاجة الشديدة ، من غير ارادة الحيوان .

ولان المعدة تجذب الطعام اللذيذ الى مقرها ، ولهذا تخرج الحلاوة بالقيء أخيرا ، وان كان الانسان يتناولها بعد تناوله غيرها من الاغذية .

واما في الرحم ، فلانه قد يحس جذبها للحليل وقت الجماع ، اذا انتقطع الطمث عنها ، وخلصت من الفضول واما في سائر الاعضاء ، فلان الاخلات الاربعة التي هي : الدم والصفراء والبلغم والسوداء ، تخلط (١) في الكبد ، ويتميز كل واحد منها . وينصب الى عضو معين ، فلو لا أن العضو جاذب لذلك الخلط بعينه ، لما اختص كل عضو بخلط خاص . ومنها الماسكة للمجذوب ، وفعلها في المعدة الاحتواء على الغذاء ، ولو كان رطبا ، فلا يتدفع في الاغلب ، حتى يتم هضمه .

وفعلها في الرحم الانضمام على المتى ، ومنعه من النزول ، وان كان بطبعه ثقيلًا ، وكذا ( قياس ) (٢) سائر الاعضاء . ومنها الهاضمة ، وهي التي تحيل الغذاء وتمده ، لقبول اثر الناذية ، وهو حالته الى ما يليق بجوهر الحيوان . أو النبات .

وتظهر احوالها في الانسان عند المضغ أولا ، ولهذا كانت الحنطة المضغوطة تفعل في انتزاج الدمايل ، فوق ما تفعله المطبوخة في المعدة ثانيا ، وهو أن يصير الغذاء كماء الكشك الثخين ، وهو الكيلوس ، ثم في الكبد ثالثا ، وهو أن يصير بحيث تحصل منه الاخلات الاربعة ، ثم في المروق رابعا ، وهو صيرورته بحيث يعمل أن يكون جزءا من العضو .

(١) المختلطة .

(٢) سقطت من ك .

ومنها الدافعة للثقل ، ولهذا نند الامعاء عند التبرز (الوحه ٢٢١) كأنها تنزع من موضعها ، بدفع ما فيها الى اسفل ، وترى الاحشاء تتحرك الى اسفل وقد يتهاى الفضل لقبول فعلها فيه بقوة أخرى . لملها الهاضمة ايضا . كتلطيف النيط وتكثيف الرقيق . وأمثال ذلك . وأثر الناذية الاحالة والتشبيه والالصاق .

القوة الثانية النامية . وهي قوة توجب الزيادة في اجزاء المفتندي على نسبة طبيعية مخفوظة في الاقطار ، لتبلغ الى تمام النشوء ، فبهذه القيود خرجت الزيادات الصناعية ، وما هو كالورم والسمن .

وقد يوجد الاسمان مع سقوط القوة ، كما في حق الشيخ . وقد يوجد الهزال مع النمو ، كما في الصبي .

وقد تكون النامية هي الناذية . فان كليهما ١١١ تفعل تحصيل الغذاء والصاقه وتشبيهه . فان كانت هذه الافعال على قدر ما يتحلل ، فهو الاعتداء ١٢١ وان كان زائدا فهو النمو . الا أنه في الابتداء يكون قويا جدا ، والمادة مطيعة ، فيكون واليا بأيراد المثل ، والزيادة . (و) ٣٠ يمد ذلك تضعف ، فلا تقوى الا على أيراد المثل فقط .

القوة الثالثة المولدة . وهي قوة تفيد تخليق البروز بطبيعية . وإفاده أجزائه هيئات تناسبها ، مما يصلح لمبدأية شخص آخر من نوعه ، أو من جنسه .

وهي في الانسان وكثير من الحيوان تجذب الدم الى الاثنين من الاعضاء ، فتقبل الآثار المتعلقة بالتوليد ، فتغير تغيرا معدا لحصول صورة النطفة فيه ، ثم تلحقه عفونة تمد المادة التركيبية ، لخلق صورة

---

(١) في ك ، ا «كلاهما» .

(٢) ك «الاعتدال» .

(٣) سقطت من ك .

وليس أخرى . وإذا تملقت النفس بها تبعها مزاج غير الذي كان في المادة يعد لقبول آثار النفس . وتنقسم المولدة الى نوعين : ما يفصل جزءا من الغذاء بعد الهضم التام ، ليصير مبدأ لشخص (آخر) من نوعه أو جنسه . وما يفيد بعد استحالته الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذي انفصل عنه البرز ، أو يجنس ذلك النوع والمادة التي تفعل فيها المولدة في الحيوانات التي نمرلها ، هو المنى ، وهو فضل الهضم الاخير .

وذلك أنما تكون عند نضج الدم في المروق ، وصيرورته مستفدا استعدادا تاما ، لان يصير جزءا من جوهر الاعضاء ، ولذلك فان الضعف الذي يحصل من استفراغ المنى أقوى مما يحصل من استفراغ أمثاله من الدم ، لان ذلك يورث الضعف في جواهر الاعضاء الاصلية .

ومجموع القوى التي في النبات يقال لها القوى الطبيعية . وبالكيفيات الاربع يتم أمر هذه القوى ، فان الحرارة تلطف ، وتحرك المواد ، والبرودة تسكن وتمعد ، والرطوبة تواتي لقبول التشكل والتخلق ، واليبوسة تحفظ الشكل وغيره ، وتفيد التماسك . وخلقت الحرارة في الحيوانات ، أو في بعضها أكثر من الرطوبة ، لتمكن بها القوى مسن تصليب الرطوبة وعمل المظام والنظاريف وما شاكلها منها .

فاذا صلبت قلت الرطوبة . وكانت الحرارة باقية على جملةا . فتتمن في أفناء باقي الرطوبات ، الى ان تأتي على جميعها ، فيموت ذلك الحيوان . ولوته أسباب أخرى مذكورة في كتب الطب .

والغاذية تخدم النامية ، وتخدمان جميعا المولدة ، وفي الانسان تبقى الغاذية بعد القوتين . وتحدث المولدة بعد الغاذية والنامية ، وتبقى الغاذية والمولدة بعد النامية .

---

(١) سقطت من أ .



وقد تكون هذه القوى في الحيوانات والنباتات عبارة عن استعدادات تابعة لهيئاتها ، والباقي في أمور سماوية ، أو ما يجري مجراها .

وربما كان مبدؤها أمرا واحدا ، في الحيوان والنبات ، تماونسه الامور السماوية ، على حسب الهيئات والاسباب الخفية ، وتصرفه الي فعل على ما يتم به نوعه أو شخصه - وبطلان التوليد والنمو . ربما يملل في بعض الاشخاص أو الاوقات ببطلان استعداد مزاجي ، يناسب ذلك الفمّل .

وقد تختلف أمزجة الانسان اختلافا يوجب الاستعداد لقوى مختلفة عن مبدأ واحد وتبطل تلك القوى أو بعضها ، والمبدأ باق<sup>(١)</sup> ، ويكون البطلان راجعا الى بطلان استعداد القابل وجاز أن يكون ذلك المبدأ هو النفس ، وجاز أن يكون غيرها ، لكن لا يحصل الا عند تملقها بالبدن ، كما أدت اليه التجربة في الانسان وغيره . وبهذا الاعتبار نسبت هذه القوى الى النفس ، وجعلت من آثارها .

ويدل على ارتباط هذه القوى بالنفس ، ما يمتري مستشعر الخوف من سقوط الشهوة ، وفساد الهضم ، والعجز عن كثير من الافعال الطبيعية ولهذا اذا تصرفت النفس بالكلية الى أمر يهمها ، أو عبادة ، أو التفات الى معشوق ، وقعت الافعال الطبيعية المذكورة ، أو ضمغت . وكثير من هذه القوى أخسيف اليها أفعال لا تصح الا من ذي شعور وادراك .

وكيف ينسب التركيب المعجب الذي في أبدان السيوانات . وخاصة الانسان ، الى قوة عديمة الشعور والادراك ، حالة في الجسم ، متشابهة في الحس ، وهو المنى .

---

(١) «باقسي» .

ولو كان المبدأ لحدوث ( لوحة ٣٢٢ ) خلقه الاعضاء ، وصورها ،  
قوة مركزة في النطفة ، لكانت النطفة : اما متشابهة في الحقيقة ، كما  
هي متشابهة في الحس ، أو ليس . فان كانت متشابهة في الحقيقة ،  
وجب أن يكون الشكل الحادث من تلك القوة ، في تلك المادة الكثرة ، لان  
القوة التي تفعل بلا شعور ، اذا كانت سارية في المادة ، وكانت المادة  
متشابهة لم يكن الاثر الا واحدا متشابها . وان لم تكن النطفة متشابهة ،  
مع أنها سيالة رطبة رقيقة ، لزم الا ينحفظ فيها ترتيب الاجزاء ، ولا  
نسبة بعضها الى بعض .

فكان ينبغي ألا يبقى ترتيب الاعضاء ووصفها ، على نسبة  
واحدة في الاكثر ، وليس الامر كذا .

ثم لا بد في النمو من ورود مادة وحدوث خلل في المورد عليه .  
وحركات الوارد ليست الى جهة واحدة ، بل الى جهات مختلفة ، بحسب  
الاعضاء ، وهي في كل عضو الى أصواب في الطول والعرض والعمق ،  
فليست هذه الحركات بما يصح صدورها ، عن قوة واحدة متشابهة  
الغالب .

وكذا الحال في التغذية به ، عند ما يتحلل .

والصاق الغذاء بالاجزاء المختلفة ، وبدون الادراك ، لا تصح  
هذه التحركات المختلفة ، والاصاقات (١) . ونحن نعلم قطعا أن هذا  
الادراك المذكور ليس للنفس الانسانية . فان أنفعال هذه القوى دائمة  
في البدن ، والنفس غافلة عنها .

ونحن حساسا موجبا لليقين ، أن الحيوانات المعجم أيضا ، لا تدرك  
أفعال هذه القوى في أبدانها . فأن هو أدراك موجود آخر ، معين بهذه  
الانواع في عالمنا . وتعمد البحث فيه سيأتي في المواضع (٢) الاليق به .

---

(١) أ «الاضافات» .

(٢) أ «المرضع» .

## الفصل الثالث

### فسي

قوى الحس والحركة الإرادية ، وهي  
التي تصدر عن نفس الإنسان ،  
ولا يشك (في) أنها حاصلة  
لبالقي الحيوانات

ما يصدر عن الإرادة<sup>(١)</sup> من الحركات له مبادئ أربعة مترتبة :  
اولها - الادراك ، وهو أهدأ من الحركة ، فانا اذا أحسنا أو  
تخيلنا أو توهمنا أو تمقلنا في شيء من الأشياء أنه نافع أو ضار ،  
سواء كان ذلك مطابقا لما في نفس الامر ، أو غير مطابق له ، أنبث من  
ذلك الادراك شوق : أما الى طلبه ، أن كان أدراكه ناعما ، وأما الى  
التهرب منه أو دفع ضرره ، أن كان أدراكه<sup>(٢)</sup> ضارا ، وهذا الشوق هو  
المرتبة الثانية - ويدل على تمايزه للادراك<sup>(٣)</sup> أنه قد يدرك ما لا يفتاق  
اليه ، ولا الى دفعه والهرب منه - وقد يتفق الادراك في جماعة ،  
ويختلف الفسوق منهم .

والاشتياق الى جلب ما يعتقد ناعما أو لذيذا ، يسمى قوة شهوانية  
والى دفع المكروه والمؤذي يسمى قوة غضبية - ويتبع هذا الشوق إجماع  
على الطلب أو الهرب ، وهو المرتبة الثالثة .

---

(١) سقطت من أ -

(٢) ك وللاودية -

(٣) أ أدراكه

(٤) أ الادراكه -

والدال على مفارقتها للشوق كون الشوق قد يكون حاصلا ، ولا اجتماعا<sup>(١)</sup> ، وقد يريد تناول ما لا يشتهي ويشتهي ما لا يريد تناوله ، وكأنه كمال للشوق وتأكيده<sup>(٢)</sup> . فان الشوق قد يكون ضعيفا ، نسم يقوى ، حتى يصير أجماعا ، وهذه المراتب الثلاث هي الباعثة على الحركة .

وأما الفاعلة المباشرة لها ، فهي المرتبة الرابعة ، وهي قوة تنبثق في الاعصاب والعضلات ، من شأنها أن تشنج العضلات ، بجذب الاوتار والرباطات وأرغائها وتمديدتها . ودلت على مفارقتها لما قبلها مسن المباديء كون المشتاق المجمع قد لا يقدر على التحريك ، وكون مسن لا يشقاق قد يقدر عليه .

هذه هي الحركة على الحقيقة ، وغيرها يقال له محرك بالمجاز وحكم الثلاثة الاول حكم الامر المخاوم ، وحكم هذه حكم المأمور الخادم لتلك . والاحساس<sup>(٣)</sup> الموجود في الإنسان وغيره من الحيوان : أما احساس بالحواس الظاهرة ، وأما احساس بالحواس الباطنة .

والحواس الظاهرة على حسب ما وجدناه ، لا على وجه الجزم بأنه لا يمكن غيرها أو لم يوجد ، خمسة : الحاسة الاولى للمس ، وهو أنها للحيوان ، إذ لا يصح أن تفقده ، ويكون حيا فيما نجد ، وذلك لان الحيوانات التي نشاهدنا ، تركيبها الاول من ذوات الكيفيات الملموسة ، ومزاجه منها ، وفساده باختلافها .

---

(١) أ «اجماع» .

(٢) أ «وتأكده» .

(٣) الاحساس في علم النفس يعني الشعور بما يعيط بالكائن من المؤثرات وهو خاص بالانسان والحيوان ، وفي الجسم أعضاء تخصصت للتأثر بأحاساس خاصة ، فالاذن لا تتأثر بالضوء مهما يكن شديدا ، ولكنها تتأثر بأضنف الاصسوات ، راجع أحمد عليية الله : دائرة المعارف الحديثة ١ : ٣٠ .

والحس ملية للنفس ، ويجب أن يكون للطلية قوة تدل على ما يدفع به الفساد ، ويحفظ به الصلاح ، وذلك هو الحواس ، ويبعد أن يكون حيوان له حس اللمس ، ولا قوة محركة فيه ، لانه أن أحسس بالموافق طلبه ، وأن أحس بالمتنافي هرب منه .

ومدركاته هي : الحرارة والبرودة ، والرطوبة واليومية ، والملاسة والخشونة ، والنخفة والثقل . وما يتبع هذه كالصلابة واللين والزوجة والهشاشة وغير ذلك . وجاز أن تكون قوى اللمس كثيرة ، فيدرك كل ضدين من هذه بقوة .

وجاز أن يكون أدراك الثقل والخن والصلب وغيرها ، بضرب من تفريق اتصال ، أو انمصار آلة .

لكن أدراك الحرارة والبرودة . لا يجوز أن يكون كذلك ، والا لما وقع (لوحه ٢٢٢) الاحساس بهما . إحساسا يتشابه في جميع مواقع اللمس ، بل كان يقتصر على واقع التفريق ، ولا يعم التفريق عضوا واحدا على التشابه .

وهذه القوة موجودة في جميع جلد البدن ، لشدة الحاجة اليها . ولا يتم اللمس إلا بالملاسة ، والمؤدي له الى الاعضاء هو العصب ، كما شهدت به المباحث الطبية . وليس متعلقا بالمصوب دون اللحم ، والا لكان الحساس شيئا منتشرا كالليف ، بل قابل ومؤد .

وما كان من أمزجة اللامسات أقرب الى الاعتدال ، كان الطيف إحساسا .

ولا يشعر بها كقيته مثل كيفية العضو المدرك ، فإن الادراك لا يقع الا عن انفعال ، والانفعال لا يقع الا عن جديد ، اذ الشيء لا ينفع عن ذاته أو عن مساويه .

---

(١) أ «النفس» .

الحاسة الثانية الذوق وآلته في الانسان ، وما نعرفه من الحيوان .  
هو العصب المفروش على سطح اللسان ، وهو تال للمس في المنقعة ،  
ويشبهه في الاحتياج الى الملاسة ، ويقارقه في أن نفس الملاسة لا تؤدي  
العلم ، بل المؤدي له فيما تجده في الانسان ، هو رطوبة عذبة عادمة  
للعلم في نفسها ، تنبعث من الآلة المسماة الملعب ، فتؤدي العلوم بصحة  
لتكيفها بها ، الا أن يخالطها طعم ، كما في بعض الامراض .

وانت تعلم أنه قد يتركب من العلم واللمس شيء واحد ، لا  
يتميز في الحس ، فيصير ذلك كطعم محض كالحراقة ، فإنها تفرق  
وتسخن وينفعل عنها سطح الفم انفعالا لمسيا ، ولها أثر ذوقي ، ولا  
يتميز أدراكها لللمس والذوق .

الحاسة (١) الثالثة : الشم ، وهي في الانسان ضعيفة وتشبه رسوم  
الروائح في نفس الانسان ، كأدراك ضعيف (٢) البصر ، شبحا من بريد .  
وكثير من الحيوانات الاخرى (٣) . هي أقوى أدراكا لذلك مسن  
الانسان . والانسان أبلغ حيلة منها ، في إثارة الروائح الكامنة .

ونجد الاحساس الشمي محتاجا الى انفعال الهواء . ولا يكفسي  
تحلل البخار من ذي الرائحة ، فإن المسك اليسير استحال أن يتبخر  
تبخرا تحصل منه رائحة منتشرة انتشارا يمكن أن ينتشر منها في مواضع  
كثيرة روائح كل واحدة منها ، مثل (٤) التي أحس بها أولا . فالحق أن  
الهواء المتوسط يتكيف برائحة ذي الرائحة ، ويؤديها الى الآلة الشامة .

وحامل هذه القوى في الانسان هو الزائدتان النابتتان في مقدم  
الدماغ ، الفهبيهتان بحلمتي التدي . وليست الرائحة في الهواء فقط .

(١) أ «الحاسة» .

(٢) أ «تضخيف» .

(٣) أ «الاخرو» .

(٤) أ «بشمل» .

من دون ان تكون في الجسم الذي يضاف اليه فإن العقل السليم يشهد بانّه لو لم يكن في العنبر مثلاً رائحة ما كانت تزداد بتيغره .

ولما كان الانسان يحتال في صون البخار ، وضبطه عن التبرّد ، ويقصد الى تصريفه الى العضو السام .

وهذا فيدل على أن للتبخر مدخلاً ما في ادراك الروائح ( الحساسية )<sup>(١)</sup> .

العاسة الرابعة : السمع ، وهي قوة مرتبة في الانسان ، وحيوانات اخر في المصّب المتفرق في سطح الصماخ ، يدرك صورة ما يتأدى اليه بتموج الهواء المنضبط بين قارع ومقروع ، مقاوم له ، انضغاطاً بمنف يحدث منه صوت وحرف ، فيتأدى متموجاً الى الهواء المحصور الراكذ في تجويف الصماخ ، وتحركه<sup>(٢)</sup> بشكل حركته ، ويمامس أمواج تلك الحركة تلك القصبّة . وقد سبق الكلام في كيفية ادراك الصوت والحرف .

العاسة الخامسة : البصر ، وهي قوة مرتبة في الانسان في العصبية المجوفة ، التي تتأدى الى العين ، تدرك بها الاضواء والالوان<sup>(٣)</sup> ، بأنطباع مثل صورة المدرك في الرطوبة الجليدية من العين التي تشبه البورد والجمد ، فانها مثل مرآة ، فإذا قابلها متلون مضيء ، أنطبع مثل صورته فيها ، كما تنطبع<sup>(٤)</sup> صورة الانسان في المرآة . لا بأن يتفصل من المتلون شيء ، ويمتد الى العين ، بل بأن يحصل مثل صورته في المرآة ، وفي عين الناظر .

ويكون استعداد حصوله بالتأبلة المخصوصة ، مع توسط الشفاف : أما توسط ضروري في الرؤية . وما توسط اتفاقاً . لعدم الخلا .

---

(١) سقطت من ك

(٢) أ «وتحريك»

(٣) ك «والاصواب»

(٤) أ «كانطباع»

وليس المراد بحصول الصورة في العين ، وفي المرأة ، ولا بانطباعها فيها الحصول والانطباع الحقيقيان (١) ، على أن يكون المنطبع على مقداره ، وإللازم أنطباع العظيم في الصغير ، عند أبصارنا لنصف السماء ، وكذا في المرأة . بل الصغيل شرط في ظهور تلك الصور ، على وجه لا نعلم لميته .

ولو كانت الصورة في المرأة ، لما اختلفت رؤيتك للشيء فيها ، اذا تبدل موضعك ، والمرأة والشيء بحالهما لم ينتقلا عن موضعيهما ، ولا تغيرا ونحن نجد الشجرة في الماء تختلف مواضعها باختلاف مقامات الناظرين ، ويحتمل أن يحصل الانطباع حقيقة ، لكن لا تنطبع صورة العظيم على مقداره ، بل على مقدار صغير ، تقتضي أدراك الشيء على عظمه ، وتكون على هيئة تفيد أدراك الابداد ، بين الرائي (٢) والرئي ، كما تنقش الصورة على السطوح ، على وجه يدرك الناظر فيها أعماق (لوحة ٣٢٤) تلك الاجسام ، وأبعاد ما بينها .

ومن شأن الاضواء والالوان المشقة (٣) ، الانعكاس على مقابل ما هي له ، فلذا قابلته العين فلا بد من تكيفها بالضوء واللون ، ولهذا نجد الجدران تستضيء بضوء ما يقابلها ، وتتلون بلونه ، كأخضرار الجدار وأحمراره من الثياب الخضراء والحمراء .

ويعتبر في الابصار أيضا خروج شمع من العين على شكل مخروطي ، قامته عند المصير ، ورأسه عند العين .

وعلى هذا يبغني علم المناظر ، ويدل عليه لون الحيوانات ، التي تنوء عينها كثير ، وهي التي ترى أعينها في الظلمة لضوئها تبصر في الليل المدهم . ومن قوى نور عينه قوى أبصاره ، ومتى قل قل .

(١) ك «الحقيقيين» .

(٢) أ «الرئي والرائي» .

(٣) ك «المشقة» .



ونور العين محسوس ، فبالضرورة يؤثر فيما يقابله استنشاء .  
وليس المراد بخروج الشعاع من العين الخروج الحقيقي . بل يقال له  
خروج بالمجاز كما يقال : الضوء يخرج من الشمس . مع انه قد تبين  
قبل انه يمتنع أن يخرج منها شيء على تقدير<sup>١١</sup> . كون الشعاع جسما .  
وان كان ذلك باطلا ، وعلى تقدير كونه عرضا ، وهو الحق . ثم كيف  
يتصور أن يخرج من العذقة ما ينبت على نصف كرة العالم ، ويشغل  
ما بين السماء والارض .

والكلام في الابصار طويل . والعلم المتكفل به . هو علم المناظر  
والمرايا . وقد ظهر أن الانطباع وخروج الشعاع بالمعنيين المقدم  
ذكرهما . كلاهما معتبران فيه . مع شرائط آخر . ككون المرئي ليس في  
غاية القرب . ولا في غاية البعد . ولا في غاية الصغر . وان يكون مقابلا  
ومضئيا<sup>١٢</sup> ، أو في حكم المقابل . كرؤية الوجه . بسبب المراة . ألا يكون  
بينه وبين الآلة حجاب .

وهذا<sup>١٣</sup> كله جاز أن يكون شرطا في الابصار عند تعلق النفس  
بالبدن ، هذا التعلق المخصوص لا مطلقا .

وجاز أن يكون (لا)<sup>١٤</sup> مطلقا شرطا لذلك . ويمكن أن يكون بعض  
هذه ليس هو شرطا بالذات ، بل بالعرض . وذلك كالتقرب المفرط .  
فانه من المحتمل بأن يكون منعه من الرؤية<sup>١٥</sup> . بسبب أن الاستنارة  
والتورية شرط للمرئي ، فيفتقر الى نورين : نور باصر . ونور مبصر .  
والجفن اذا غمض فلا يستنير بالانوار الخارجية ، وليس لنور البصر

(١) ك «تقدير» .

(٢) ا «مضئيا ومقابلا» .

(٣) ا «في هذا» .

(٤) سقطت من ك .

(٥) ك «للرؤية» .

من القوة النورية ما ينوره ، فلا يرى لعدم الاستنارة ، لا لكونه قريبا .  
وكذا كل مفرط القرب والبعد المفرط في حكم الحجاب ، لقلة المقابلة .

ولعله كلما كان الشيء أقرب كان أولى بالمشاهدة ما بقى نورا  
ومستنيرا ، كالشمس ، لو كانت في القرب ، مثل الجفن ، وفي المراتب  
ما هو مرئي بالعرض ، كالوضع والتشكل والتفرق والاتصال والمدد  
والبعد ، والملاسة والخشونة ، والحركة والسكون ، والشفيف والظلمة  
والكثافة ، والقيح والحسن ، والتشابه والاختلاف ، والضحك والبكاء ،  
والطلاقة والمبوس ، وغير ذلك .

فإن كل ذلك إنما يدرك بأن يشارك البصر قوة أخرى ، أو قوى  
أخر ، أو لعدم الابصار ، كما في الظلمة ، فيكون مرثيا بالمجاز .

والحواس الباطنة في الانسان على ما وجدناه ، وإن احتمل أماكن  
غيرها ، لم نجد من أنفسنا خمسة أيضا ، بمدد الظاهرة :

أولها - الحس المشترك ، وألته التجويف الاول من الدماغ ، وهي  
تدرك جميع الصور التي تدركها الحواس الظاهرة متأدية اليها ، واليها  
يرجع أثرها ، وفيها يجتمع ، وكأنها روضع لهذه القوة ، ولولاها ما  
أمكن لنا أن نحكم أن هذا المشموم ، هو هذا الابيض (الحاضرين) (٢١) فإن  
الحس الظاهر منفرد بأحدهما ، والحاكم لا بد له من حضور الصورتين ،  
حتى يحكم بجمع أو تفريق بينهما .

وثانيهما - الصورة ، وتسمى الخيال أيضا ، ويجتمع فيها مثل جميع  
المحسوسات ، بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة ، وهي خزانة لتلك (٢٢)  
القوة ، وهي في ذلك التجويف أيضا ، وجاز كونها في موضع آخر منه .  
ويدل على تفايرهما أن القبول بقوة غير القوة ، التي بها الحفظ ،  
واعتبر ذلك من الماء ، فإن له قوة النقش ، وليس له قوة تحفظه .

(١) هكذا هي موجودة في ك ، ١ .

(٢) ك «تلك» .

وكما أن النفس لا تقدر على الحكم في الجميع ، الا بقوة مدركة للجميع ، فكذلك لا يقدر عليه الا بقوة حافظة للجميع ، والا فتندم صورة كل واحد من مدركات القوة عند أدراكها الاخر . والتفاتنا اليه • وبهاتين القوتين تبصر القطر النازل خطا مستقيما • والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستديرا ، على سبيل المشاهدة ، لا على سبيل تخيل أو تذكر • والبصر لا يدرك الا المقابل وهو قطرة أو نقطة ، ففي قري الانسان قوة يؤدي اليها البصر ، فيشاهد ما أدى اليها ، وقبل غيبوبة تلك الصورة ، أدى اليها ذلك في موضع آخر ، وكذلك حتى حصل من مجموع تلك الادراكات خط أو دائرة •

وكذلك النائم يرى في نومه امورا يشاهدها (١) ، لا على ما يكون عليه حال التخيل ، وكذا جماعة من المرضى وغيرهم يشاهدون ، مع تمطل حواسهم الظاهرة صورا ، لا يبدها الحاضرون معهم في الخارج • وربما كانت بحيث لم توجد في الاعيان سببها • والامور التي يتخيلها الانسان في غاية اوقاته ، ليس فيها مشاهدة •

وما ذاك الا لان الادراك (لوحه ٣٢٥) بهاتين القوتين ، قد يقوى ، فتكون مشاهدة ، ويكون ضعيفا في الاغلب ، فيكون تخيلا •

وثالثها — القوة الوهمية ، وهي في التجويف الاوسط من دماغ الانسان، تحكم بها النفس احكاما جزئية - وتدرك في المحسوسات بالحواس الظاهرة معاني غير محسوسة بها ، مثل ادراك الشاه عداوة الذئب ، وادراك الكلب معنى فيمن أنعم عليه موجبا للمتابعة والخضوع له ، وليس ذلك بالعين ، بل بقوة أخرى • وهذه لبعض الحيوان الاعجم كالمقسل للانسان •

---

(١) أءشادهاء •

ورابعها المتخيلة<sup>(١)</sup> : وهي في التجويف الاوسط أيضا - ويحتمل ألا يكون محلها ، ومحل التي قبلها منه واحدا - ومن شأنها أن تركيب الصور بعضها مع بعض ، وكذا المعاني ، وتركيب بعض الصور مع بعض المعاني ، وكذلك تفصل الصور عن الصور ، والمعاني عن المعاني وعن الصور ، فيتصور مثلا انسانا يطير<sup>(٢)</sup> ، وشخصا نصفه شخص فرس ، ويتصور الصديق عدوا ، والمدو صديقا<sup>(٣)</sup> .

وهي آلة الفكر في الانسان ، وكما هيأت الاسباب التي بها تحرك العين في المنجر الى الجوانب ، حتى ينتشر بذلك الابصار والتفتيش عن الفواض ، فلكذلك هيأت الاسباب التي يتأدى<sup>(٤)</sup> بها التفتيش عن الصور والمعاني المعقولة في خزائنها .

وهذه تسمى عند استعمال العقل مفكرة ، وربما يستمين (عليها)<sup>(٥)</sup> بالوهم ، وتسمى عند استعمال الوهم دون تصريف عقلي متخيلة ، ولولا أنها موجودة في كثير من الحيوانات ، لما كان يرى فيها ما يرى من آثار وتركيبات وتفصيلات عجيبه .

وخامسها - الذاكرة ، وهي قوة مرتبة في الانسان في التجويف الاخير من دماغه ، من شأنها أن تحفظ أحكام الوهم ، وجميع تصرفات المتخيلة . ونسبتها الى الوهم كنسبة الجبال الى العس المشترك ، وهي سريرة الطاعة للنفس في التذكر<sup>(٦)</sup> ، وبها يتأتى أن يستخرج عن أمور معهودة أمورا منسية كانت تصحبها - وأما سمي الحافظ للمدركات والمتصرف فيها مدركا ، لاعانته على الادراك .

(١) أ « المتخيلة »

(٢) أ « يبطير »

(٣) أ « صديق »

(٤) أ « يتأدى »

(٥) سقطت من ك

(٦) أ « التذكر »

ولأن المدرك الحافظ. والمتصرف شيء واحد ، يصدر<sup>(١)</sup> عنه كل فعل باعتبار آلة أو قوة متمثلة بها . وإنما هدي التامس الى القضية بأن التجاوب المذكورة هي الآلات في الانسان ، أن الفساد أن أختص بتجاوب أورث الآلة فيه ، كما دلت عليه التجارب الطبية ، ولا يتميز بهذا البيان موضع المدرك من موضع الحافظ .

ولا تتبين به أيضا موضع القوة الوهمية ، فإن الأطباء لم يتعرضوا الا للخيال الذي آلته البطن المقدم من الدماغ والفكر الذي آلته البطن الاوسط ، المسمى بالدودة ، وللذكر الذي آلته البطن الاخير ، وحامل جميع القوى النباتية والحيوانية ، (و)<sup>(٢)</sup> هو الروح ، وقد سبق ذكره ، وعلم أنه غير النفس الناطقة ، وإن سميت روحا أيضا .

وهو جسم لطيف يتولد في<sup>(٣)</sup> القلب ، ويحصل من لطافة الاغلاط وبخاريتها فما يسري منه الى الكبد ، تتم به الافعال النباتية ، وما يصعد الى الدماغ ويمتد بتبريده يتم به أفعال الحس والحركة الارادية .

وكما وصل الى عضو هو آلة فعل ، اكتسبت من مزاج ذلك العضو مزاجا ، يستعد به لقبول قوة تؤثر ذلك الفعل .

واذا وقمت سدة تمنع من سريانه الى عضو ، بطل فعل ذلك العضو . واذا أنحبس الى باطن البدن ، كما في النوم ، تعطلت الحواس الظاهرة ، وقويت أفعال الباطنة ، وأفعال القوى الطبيعية ، ولولا لطافته لما<sup>(٤)</sup> صح سريانه في شبك الاعصاب والعظام . وكل ذلك دلت التجارب الطبية عليه .

(١) أ «يصدر» .

(٢) س «تعطلت من أ» .

(٣) ك «من» .

(٤) أ «لما» .

والكلام في كون هذه القوى استعدادات تتعلق بأعضائها أو غير ذلك وفي كونها تتم بأمور سماوية ، وفي كون مبدئها واحدا أو أكثر ، هو على قياس ما قيل في القوى النباتية ، وانطباع الصور المتخيلة على ما هي عليه من المقدار العظيم في جزء من الدماغ مستحيل ، بل أدراك تلك الصور ، هو<sup>(١)</sup> على مثل ما قيل في الابصار والأمور الالهامية للأطفال ، لكثير من الحيوانات العجم ، كقصد الثدي وامتصاصه ، وتفضيض المين عندما يقصد بالاصبع ، وكحضان الطائر للبيض ، وتندية الغراخ بالرزق ، وكجنب كثير من المؤذيات والاهتداء إلى كثير من النافعات ، دال على أن هذه الأشياء ، بمعاونة أمور غائبة عنا ، غير النفوس المتعلقة بهذه الابدان ، فانا نعلم قطعا أن الانسان الكامل العقل ، لو خلق دفعة على كمال عقله ، لما أمتدى بمقله في تلك الحالة إلى تناول الثدي ، ولا إلى كثير من أفعال العجم من الحيوانات .

وإذا لم يكف العقل التام في الاهتداء إلى هذه وأمثالها ، فكيف ما هو دونه . ومما يدل على افتقار النفس في ملاحظتها للصور الحسية والخيالية ، إلى أن تكون مرتسمة في أمر مادي تلاحظ الصور فيه .

وتكون آلة النفس في أدراك تلك الصور ، أو كالألة لها في ذلك ، هو أنا تنخيل كبير وصغير ، من نوع واحد . وليس التفاوت للنسوع (لوحه ٣٢٦) ، فإنه واحد ، ولا للمأخوذ عنه تلك الصورة ، فقد تكون مأخوذة لا عن أمر خارجي ، فليس إلا لمحل<sup>(٢)</sup> متقدر ، ونحن إذا تخيلنا شكلا صليبا على مقدار ما مثلا ، فانا نفرق بين ما على اليمين واليسار . وليس التيامن والتيسار باعتبار ما منه ، فقد لا يكون ذلك الشكل مأخوذا عن أمر في الخارج ، ليكون يمينه ويساره على يمينه ويساره ، أو

(١) ك «هي» .

(٢) ك «بمحل» .

لا لاختلاف النوع ، فإن نوعهما واحد ، ولا لشيء من الاعراض ، لاننا  
نفرض تساويهما فيها ، ولا مدخل لهما في التيامن والتياسر .

وليس لوضع يمين ويسار كليين . فإن المدرك الخيالي يدركه  
متشخصا ، فليس الا لوضع حامله - ولو حصلت صورة الامتداد المعين  
الذي لا وجود له في الاعيان ، في مجرد عن المادة ، لا اجتمع ما يفرض  
أجزاء له في محل واحد ، اذ لا يبقى لتلك الاجزاء ترتيب وحجم ، فلا بد  
من تقدير<sup>(١)</sup> ، وقد فرض مجرد<sup>(٢)</sup> هذا محال .

---

(١) أ «تقدير» .

(٢) ك «مجرد» .





## الفصل الرابع

### فسي

القوى التي لا نعلمها حاصلة لغير  
الانسان من الحيوانات الاخر

النفس الناطقة الانسانية تنقسم قواها الى قوة عملية وقوة نظرية .  
وكل واحدة من القوتين تسمى عتلا بالاشتراك . فالمعملية قوة هي مبدأ  
حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة بالروية ، على مقتضى  
آراء تخصصها صلاحية .

ولها نسبة الى القوة النزوعية ، ومنها يتولد الفحك والبكاء  
وتحورها . ونسبة الى الحواس الباطنة ، وهي استمالها في استخراج أمور  
مصلحية وصناعات وغيرها .

ونسبة الى القوة النظرية ، ومنها تحصل المقدمات المشهورة .

وهذه القوة هي التي يجب أن تتسلط على سائر قوى البدن ، على  
حسب ما توجبه أحكام القوة الاخرى ، حتى لا تنفعل عنها البتة ، بل  
تنفعل هي عنه ، وتكون مقموعة دونه ، لئلا يحدث فيها عن البدن وهينات  
أنقيادية مستفادة من الامور الطبيعية ، هي التي تسمى أخلاقا رذيلة .  
بل يجب أن تكون غير منفعلة البتة وغير منقادة ، بل متسلطة ، فيكون  
لها أخلاق فضيلة .

والنفس وقوى البدن كل منهما يتفعل عن الاخر ، ولولا ذلك  
لما كان بعض الناس أشد غضبا ، ونحوه من الملكات من بعض ، ولما كان  
من يتفكر في عظمة الله تعالى وجبروته ينفعل بدنه عن ذلك . والنفس  
جوهر واحد ، وله نسبة وقياس الى جنبتين : جنبة هي تحته ، وجنبية

هي فوقه • وله بحسب كل جنبه قوة بها تنظم الملاقة بينهما • فهذه القوة هي التي لها بالقياس الى الجنبه التي دونها ، وهو البدن وسيامسه •

والقوة النظرية هي : القوة التي لها بالقياس الى الجنبه التي فوقها : لتنفعل وتستفيد منه ، وتقبل عنه ، كما يتبين لك ذلك فيما بعد • ويجب •

ولكون الصورة الوهميه لا تدرك الا في صورة حسيه أو خياليه ، افترقت النفس في ادراكها أيضا الى آلة جسمانيه •

ولا يقدم في ذلك كون الهيولي ، لا مقدار لها في حد ذاتها ، مع أن الجسميه والمقدار ينطيمان فيها ، فإن الهيولي لا تتحصل موجوده الا بهما ، فلا توجد الا ولها وضع ، وذلك بخلاف النفس ، وكل مجسده فانه لا يجوز كونها ذات وضع البتة •

ولهذه في ادراك النظريات من المقولات مراتب أربع : وذلك لان الشيء الذي من شأنه أن يقبل شيئا ، قد يكون بالقوة قابلا له • وقد يكون بالفعل ، والقوة قد تكون قريبيه ، وقد تكون بعيدة ، فأول المراتب هو الاستعداد المطلق الذي (١) لم يخرج الى الفعل منه شيء ، ولا أيضا حصل ما به يخرج الى الفعل ، كقوة الطفل على الكتابة • فإذا (٢) كان حال النفس بالنسبة الى قبول المقولات هذه الحال ، سميت بالعقل الهيولاني ، تشبيها له (٣) بالهيولي الاولى ، التي ليست بذات صورة ، وهي موضوعه لكل صورة •

وثاني هذه المراتب الا يحصل للشيء الا ما يمكنه به أن يتوصل الى اكتساب الفعل بلا واسطة ، كقوة الصبي الذي تمرع وعرف القلم والدواة وبسائط الحروف على أن يكتب •

---

(١) ا دلا الشيء •

(٢) ا دواؤه •

(٣) ا دلهاء •

ونظير ذلك في النفس بالقياس الى معقولاتها المكتسبة بالنظر . ان يحصل فيها من المعقولات الاولى ما يمكنها ان تتوصل منها وبها الى المعقولات الثانية ، وحينئذ تسمى عقلا بالملكة ، وان كانت بالقياس الى ما قبلها بالفعل . والانتقال من الاوائل الى الثواني قد يكون بالفكر . وقد يكون بالحس ، بان يتمثل الحد الاوسط في الذهن دفعة : اما عقيب طلب وشوق من غير حركة ، واما من غير اشتياق وحركة ، ويتمثل معه المطلوب وما يلزمه . فلا فرق بين الفكر والحس ، الا وجود الحركة في الفكر وعدمها في الحس .

وكلاهما يختلف فيه الناس في قلته وكثرته ، وبطئه وسرعته . وكما تجد جانب النقصان ينتهي الى عديم الحس ، وغير منتفع بالفكر فأيقن ان الجانب الذي يلي الزيادة يمكن أنتهاؤه الى غنى في أكثر احواله عن التعلم والتفكر (لوحة ٣٢٧) وثالث المراتب المذكورة ، هو ان يكون فحط ، كقوة الكاتب المستكمل للصناعة<sup>(١)</sup> ، اذا كان غير كاتب بالفعل . ونظيره في النفس ، ان تحصل لها الصور المعقولة المكتسبة ، بعد المعقولة الاولى ، الا انه ليس يطالعها ويرجع اليها بالفعل . بل كانها عنده مخزونة ، فمتى شاء طالعها ، فتمقلها وعقل انه عقلها . ويسمى عقلا بالفعل ، وان كان بالقوة اذا قيس الى ما بعده ، الا انه قوة قريبة الى الفعل جدا .

ورابع تلك المراتب ، هو ان يتحصل بالفعل ما كان الاستعداد له ان يفعل متى شاء من غير حاجة الى اكتساب ، بل يكفي ان يقصد استمدادها لها ، كالمستكمل لصناعة الكتابة ، في حال مباشرته لها ، وهذه هي الفعل المطلق .

---

(١) أ «الصناعة» .

ويحصل للنفس اذا كانت الصورة المعقولة حاضرة لها ، وهي مطابقة (١) لها بالفعل وعاقلة (٢) بالفعل ، بانها عاقلة لها كذلك . وتسمى حينئذ عقلا مستفادا ، (وانما سمى) (٣) مستفادا لما سيتضح فيما بعد أنه انما يخرج الى الفعل ، بسبب يخرج اليه ، اذا اتصل به نوعا من الاتصال . فهذه هي مراتب العقل النظري . وإطلاق لفظة العقل عليها بالاشتراك أيضا .

وعند العقل المستفاد يتم الجنس الحيواني ، والنوع الانساني . وهو الرئيسي المطلق والغاية القصوى ، وكل القوى خادمة له . الست ترى كيف يخدمه العقل بالفعل المخدم للعقل بالملكة ، المخدم للعقل الهولاني ، المخدمات كلها للعقل العملي . إذ الغاية من العلاقة البدنية هي تكميل العقل النظري . والعقل العملي هو المدبر لتلك العلاقة . وهو مخدم للوهم المخدم لقوة بعده ، هي الحافظة ، وأخرى قبله هي المتخيلة وسائر القوة الحيوانية . ثم المتخيلة تخدمها قوتان مختلفتا المآخذين : فالقوة النزوعية تخدمها بالائتمار ، فانها تيمثها على التحريك .

والقوة الخيالية تخدمها بمرضاها الصور (٤) المخزونة فيها المهيئات لقبول التركيب والتفصيل .

ثم هذان (٥) رئيسان لطائفتين : أما القوة الخيالية فانه يخدمها الحس المشترك المخدم للحواس الظاهرة . وإما القوة النزوعية فتخدمها الشهوة والغضب ، وهما مخدمان للقوة المحركة في العضل

- 
- (١) «مطابقة» .
  - (٢) «بانها عاقلة» .
  - (٣) سقطت من أ .
  - (٤) «الصورة» .
  - (٥) «هذان» .

وهنا تفنى القوة الحيوانية . ثم القوة الحيوانية بالجملة تخدمها القوة النباتية ، وأولها وأساسها المولدة ، ثم المربية تخدم المولدة ثم الغذائية تخدمها جميعا . ثم القوى الطبيعية الأربع ، تخدم هذه ، والهاضمة تخدمهما من جهة الماسكة . ومن جهة الباذية والدافعة . وتخدم جميعها الكيفيات الأربع . لكن الحرارة تخدمها البرودة ، وتخدم كلاهما اليبوسة والرطوبة وجاز أن تكون النظرية والمعملية مجرد اعتبارين للنفس لا غير .

وجاز كونهما بسبب قوى ثابتة في النفس أو هيئات ولا مانع أن يكون كمال القوتين ونقصانهما ، بسبب استعدادات تلحق من القوى البدنية ، وأحوال المتخيلة وكثرة التفات النفس وقلته الى أحد الجانبين . أعني : العالي والسافل . وأحوال المزاج فيه مدخل ، كما قد يكون بعض الناس مزاجه يناسب الغضب أكثر ، وبعضه الأمور الشهوانية . وهكذا الخوف والغم وغيرها .

ولا يعرض ذلك للنفس من حيث جوهرها ، بل بعضه يعرض للبدن من حيث هو ذو بدن ، كأن شهوة والغضب . وللمباديء الغائبة عنا فيما يحدث في النفس مدخل عظيم ، قد سبق منه أنموذج .

والنفس هي أصل القوى كلها ، وليس فينا نفس إنسانية وأخرى حيوانية وأخرى نباتية ، لا يرتبد فعل بعضها بفعل بعض ، فإن لك أن تقول : - حسنت ، ففضيت ، وأدركت فحركت فبدأ الجميع أنت ، وأنت نفس شاعرة ، ١٤. القوى من لوازمها ، وهي بجملة آلات لها ، إذ المحركة ليست الا لجلب النافع أو دفع الضار . والمدركة ليست الا كالجواسيس التي تقتنص الاخبار ، والمصرة والذاكرة ، هي لحفظها .

وعلى هذا حال جميع القوى ، إذا اعتبرتها ، وكذا كل عضو من البدن ، فانه إنما أعد لغرض يرجح الى النفس ولست<sup>(١)</sup> أمنع بهذا القول أن يتعلق بالبدن الواحد نفسان ، أو نفوس تستكمل به استكمالاً ما ، ونحن لا تعلم بها .

وجاز أن تكون هذه النفوس متفاوتة في رتبة الاستكمال وينتهي الترتيب الى نفس واحدة ، هي رئيسة الكل . ولعل هذه النفوس هي القوى المطيعة لهذه الرئيسة .

أنما الذي لا يجوز هو أن تتعلق نفسان ببدن واحد تعلقاً ، هو كهذا التعلق الذي نجده لنفسنا مع بدننا . فانه لو أمكن ذلك ( اختلاف أحوال البدن )<sup>(٢)</sup> لوجب بأن يحصل فيه المتقابلان معا : كالحركة والسكون والنوم واليقظة .

والذي تجزم به ونتحققه ، هو أن جميع إدراكاتنا ، وتحريكاتنا الارادية الصادرة عن إدراكنا ، هي لنفس واحدة مدركة لجميع أصناف الادراكات ، لجميع أصناف المدركات . ولولا ذلك لما حكمت ببعض المدركات على البعض ، فإن الحاكم على شيء بشيء ، يجب أن يكون مدركاً لكل منهما ، وأن كان بعضه بألة بدنية ، وبعضه بغير آلة بدنية ، وهي الموصوفة بالشهوة والنفرة واللذة والالام والارادة والقدرة والفعل .

ولو لم يكن الامر كذا ، لما لزم من إدراكها حصول هذه الاشياء . ولا ارتبطت به هذا الارتباط ، الذي نجده من أنفسنا . وهذا عند التأمل له ، والتنبية عليه ، أولى عند العقل ، لا حاجة الى اكتسابه ببرهان .

---

(١) فسي ك وليس

(٢) سقطت من ك



وبهذا علم أن التفات النفس الى جانب البدن ، مانع لها عن تلقي  
الغيبات ، وأنها متلقية للغيب من الجانب الاعلى ، ولهذا قد يستمين  
بعضهم في تلقي الغيب بأقوال (١) مجبرة للحس الظاهر (٢) موقفة للغيب ،  
فيستعدون بذلك لتلقي ما يتلقونه منه ، بحسب الاستعداد المنصوص له .  
والمدركات التي تدركها النفس في حالة النوم ، وما يجري مجراه ، من  
الاحوال التي نبتت عليها : أما أن يكون أدراكها بسبب اتصال النفس  
بعالم الغيب ، عندما يحصل لها فراغ عن شغل البدن ، أو لا يكون  
أدراكها لها ، كذلك فإن كان الاول فذلك الادراك أما أن يكون عند كون  
الانسان نائما ، أو عند كونه يقظان .

فاما الذي عند النوم فسببه ركود الحواس ، بسبب انحباس الروح  
الحاملة لقوة الحس عنها ، لان النفس لا تزال مشغولة بالتفكير فيما  
تورد الحواس عليها (٣) . فاذا وجدت فرصة الفراغ ، وأرتفع عنها  
المانع ، استعدت للاتصال بالجواهر الروحانية ، فأنطبع فيها ما في تلك  
الجواهر من صور الاشياء لا سيما ما هو اليق بترك النفس من أحوالها ،  
وأحوال ما يقرب منها من الامل ، والولد ، والبلد .

---

#### (١) ١ «بأفعال» .

(٢) يرى هذا الفيلسوف أن أول ما يخلق في الانسان هو الحواس  
الخمس الظاهرة ، وهي : اللمس والذوق والشم والسمع والبصر ،  
وان كلا منها قاصر عن أدراك مدرك الاخر . وبذلك تكون  
الحواس مرحلة أولية في معارف الانسان . راجع له : تنقيح  
الابحاث ص ٢ .

(٣) يرى ابن كمونة أن تمييز الانسان يرتبط بتربية عن المحسوس ،  
فهو يقول : «إذا تجاوز الانسان عالم المحسوسات خلق فيه التمييز ،  
وهو طور آخر من أطوار وجوده ، يدرك فيه ما لا يوجد عند  
الحس الظاهر» تنقيح الابحاث ص ٢ .



ويكون انطباع تلك الصور في النفس منها ، عند الاتصال ،  
كأنطباع صورة مرآة أخرى تقابلها عند ارتفاع الحجاب بينهما • وقد  
عرفت ما المراد بالانطباع هنا ، وأنه يطلق مجازا ، لا حقيقة -

وهذا دليل على أن تلك البواهر غير محتجبة عن أنفسنا بحجاب  
البعث من جهتها ، أما الحجاب هو في قوانا : أما لضيقها ، وأما لاختغالها  
بغير البهجة التي عندها يكون الوصول إليها •

وإذا لم يكن أحد المعنيين ، فإن الاتصال بها مبدول<sup>(١)</sup> ، وليست  
مما تحتاج أنفسنا في أدراكها إلى شيء غير الاتصال بها ومطالمتها • ثم  
أن تلك الصور أما أن تكون كلية أو جزئية :

فإن كانت كلية ، فإما أن تثبت أو تتطوي سريعا • فإن ثبتت  
فالمغيلة ، لما فيها من الغريزة المحاكية ، والمتقلة ، من شيء إلى غيره .  
بترك ما أخذت ، وتورد شبهة أو ضده أو مناسبة ، كما يمرض لليقظان  
من أنه يشاهد شيئا ، فينمطف عليه التخيل إلى أشياء أخرى ، يحضرها  
مما يتصل به بوجه ، حتى ينسب الشيء الذي أدركه أولا ، فيعود على  
سبيل التحليل ، بالتخمين إليه • بأن يأخذ الحاضر مما قد يؤدي إليه  
الخيال ، فينظر أنه حضر في الخيال تابعا لأي صورة تقدمته ، وتلك لأي  
صورة أخرى<sup>(٢)</sup> ، وكذلك حتى ينتهي إليه ، ويتذكر ما نسبته كذلك •  
وهو تحليل بالمعكس لفعل التخيل تلك المالم ، فالتغل المغيلة تتغل  
عنه إلى أشياء أخرى •

---

(١) ك «مبدل» •

(٢) نفسي ك ، أ «لأي أخرى» •

فاذا حاكت المتخيلة تلك المعاني الكلية التي أدركتها النفس بصور جزئية ، ثم أنطبعت تلك الصور في الخيال ، وانتقلت الى الحس المشترك فصارت مشاهدة : فان كان المشاهد شديد المناسبة لما أدركته النفس من المعنى الكلي ، حتى لا تفاوت بينهما الا بالكلية والجزئية ، كانت الرؤيا غنية عن التعبير ، وأن لم يكن كذلك فان (كانت) (١) هناك مناسبة يمكن الوقوف عليها ، والتنبيه لها ، كما اذا صور المعنى بصورة لازمة ، أو ضده ، احتيج حينئذ الى التعبير . وفائدة التعبير هو التحليل بالعكس على الوجه المذكور ، حتى ترجع من الصور (لوحة ٢٢٩) الخيالية الى المعاني النفسانية . وأن لم تكن هناك مناسبة ، فتلك الرؤيا مما يمد في أضغاث الاحلام

وأن كانت الصور التي أدركتها النفس من تلك المباديء جزئية ، فقد ثبتت تلك الصورة ، وقد لا تثبت . والتي تثبت أن حفظتها الحافظة على وجهها ، ولم تصرف القوة المتخيلة المحاكية للأشياء بتمثيلها ، فتصدق هذه الرؤيا ، ولا تحتاج الى تمثيل (٢) .

وأن كانت المتخيلة غالبية ، أو أدراك النفس للصور ضعيفا ، مارعت المتخيلة بطبيعتها ، الى تبديل ما رآته النفس بمثال ، وربما بدلت ذلك المثال بأخر ، وهكذا الى حين اليقظة (٣) .

---

(١) سقطت من ك ، ١ .

(٢) وفي مثل هذا المعنى نجد أين كمونة يقول في كتابه «تنقيح الابحاث ص ١٤٠» : «المنامات الصادقة ، كالانموذج من النبوة . وربما حصل منه حدس يكفي في الايمان بأصل النبوة» .

(٣) في نفس الفكرة يقول أين سينا : «أن النائم يتخيل ، وأعضاؤه أيضا قد تطيع تحريكه عن تخيله . . . كمن يرى في منامه شيئا مخيفا جدا ، أو حبيبا جدا ، فريما أنزعج للهرب أو للطرب»

الاشارات والتنبيهات ٢ : ٤٢٦ .

فإن أنتهى الى ما يمكن أن يمد اليه ، بضرب من التحليل ، فهو رؤيا تفترق الى التمييز ، والا فهو من أضغاث الاحلام أيضا - هذا حال ما تتلقاه النفس من تلك المباديء عند النوم . وأما ما تتلقاه عند اليقظة فعلى وجهين :

أحدهما أن تكون النفس نوية وافية بالجوانب المتجاذبة ، لا يشغلها البدن عن الاتصال بالمباديء المذكورة ، وتكون المتخيلة قوية ، بحيث تقوى على استخلاص الحس المشترك عن الحواس الظاهرة ، فلا يبعد أن يقع لمثل هذه النفس في اليقظة ما يقع للنائم من غير تفاوت ، فمنه ما هو وحي صريح<sup>(١)</sup> ، لا يفتقر الى تأويل ، ومنه ما ليس كذلك فيفتقر اليه ، أو يكون شبيها بالمنامات التي هي أضغاث أحلام ، أن أمعن<sup>(٢)</sup> المتخيلة في الانتقال والمحاكاة - وسبب مشاهدة المتخيلات هو أن القوة المتخيلة كالوضوءة بين قوتين مستمليتين لها : سافلة وعالية - فالسافلة هي الحس ، فإنه يورد عليها صورا محسوسة ، يشغلها بها والعالية هي العقل ، فإنه يصرفها عن تغيل الكاذبات التي لا يوردها الحس عليها ، ولا يستعملها العقل فيها<sup>(٣)</sup> .

وأجتمع هاتين القوتين على استعمالها ، يحول بينها وبين التمكن

---

(١) هذا الوحي في رأي ابن كمونة قد يكون مباشرا أو غير مباشر . وقد صرح بهذا قائلا : « يقال نبي ورسول لمن يؤدي أخبارا عن الله تعالى ، من غير أن يكون بينه وبينه واسطة أو آدمي » . فيدخل في ذلك من يأتيه الخطاب من الله سبحانه بغير واسطة . أو بواسطة هي غير إنسان آخر ، كملك من الملائكة ، تنقيح الابحاث ص ٣ .

(٢) « استعملته » هكذا .

(٣) يرى هذا الفيلسوف أن مرحلة العقل في الإنسان فوق مرحلتين التمييز والاحساس - ولهذا يقول : « يترقى الإنسان الى طور العقل فيدرك بعض الواجبات والممكنات والمعتقدات . وأمورا لا توجد في طور التمييز والاحساس » . تنقيح الابحاث ص ٢ .

من إصدار أفعالها الخاصة بها على التمام ، حتى تكون الصور التي تحدثها بحيث يحس بها بالحس المشترك مشاهدة • فإذا أعرض عنها إحدى القوتين ، لم تبعد أن تقاوم الأخرى ، في كثير من الأحوال ، فلم تمنع عن فعلها تلك المنعمة •

فتارة تتخلص من مجاذبة الحس ، فتقوى على مقاومة العقل ، وتضمن فيما هو فعلها الخاص ، غير ملتفتة إلى معاندة العقل ، وهذا في حال النوم عند أحضارها الصورة ، كالمشاهدة •

وتارة تتخلص من سياسة العقل ، عند فساد الآلة التي يستعملها العقل في تدبير البدن ، فيستعلى على الحس ، ولا يمكنه من شغلها ، بل يمن في أثبات أفاعيلها ، حتى يصير ما ينطبع فيها من الصور ، كالمشاهدة<sup>(١)</sup> لانطباعه في الحواس ، على الوجه الذي يفهم منه الانطباع ، وقد عرفته ، وهذا في حال الجنون والمرض • وقد يعرض مثله عند الخوف لما يعرض من ضعف النفس ، وانخزالها<sup>(٢)</sup> ، وأستيلام الظن

والوهم المئينين للتخيل ، على العقل •  
وثانيهما : ألا تكون النفس قوية على الوجه المقدم ذكره ، فتحتاج إلى الاستمانة حال اليقظة ، بما يدهش الحس ، ويجبر الخيال ، كما سبق • وفي الأكثر إنما يكون ذلك في ضعف العقول ، ومن هو في أصل والوهم المئينين للتخيل ، على العقل •

وقد يستعين بعض من يستنطق بالفريب بالعدد المشـرـع ، فلا يزال يلهث فيه ، حتى يكاد يفشى عليه ، ويضبط ما يتكلم به • وربما استعان بعضهم بتأمل شيء شفاف مرعش للبصر ، أو مدهش أياه بشفيفة ، أو بتأمل لطح من سواد براق ، أو بشيء يتلألأ أو يتموج •  
ويعين على ذلك أيضا أيهام مسيس الجن ، والاسهاب في الكلام

---

(١) أ كالمشاهدة •

(٢) أ «وانخزالها» هكذا •

المخلط . وتركيب أسباغ مفرجة وتنجزات . وهذا كله نقص وإخلال بالقرى وأسادها وتعطيلها . وليس بمعمود عند العلماء . وقد يجتمع ضعف العائز . وقوة النفس بالترطيب . كما لكثير من المرتاضين من أولى الكد ( والرقص )<sup>(١)</sup> والتصفيق وتدوير الرأس . وما شاكل ذلك . مما يفعله بعض المتكهنات .

وإن كان الثاني ، وهو ألا يكون إدراك النفس للمدركات المذكورة بسبب اتصالها بذلك العالم ، لا يحصل لها من الفراغ عن البدن . فهذا أن كان في حالة النوم فهو الذي يقال له : أضغاث أحلام . وهو المنام الكاذب . وقد ذكر له أسباب ثلاث :

السبب الاول : أن ما يدركه الانسان في حال اليقظة من المحسوسات تبقى صورته في الخيال ، فعند النوم تنتقل من الخيال الى الحس المشترك فيشاهد : ما<sup>(٢)</sup> هو بعينه أن لم تتمصرف فيه المتخيلة ، أو ما يناسبه أن تصرف فيه .

(و)<sup>(٣)</sup> السبب الثاني : أن المفكرة إذا ألفت صورة أنتقلت تلك الصورة منها عند النوم الى الخيال ، ثم منه الى الحس المشترك .

السبب الثالث : إذا تغير مزاج الروح ، الحامل للقوة المتخيلة (لوحة ٢٣٠) تغيرت أفعالها ، بحسب تلك التغيرات . فمن غلب على مزاجه الصفراء ، حاكته بالاشياء الصفراء . وإن كانت فيه الحرارة حاكته بالنار والحماء الحار . وأن غلبت البرودة ، حاكته بالثلج والشتاء . وأن غلبت السوداء حاكته بالاشياء السود ، والامور الهائلة المفزعة .

وأما حصلت هذه وأمثالها في المتخيلة . عند غلبة ما يوجبها . لان الكيفية التي في موضع ، ربما تعدت الى المجاور له ، أو المناسب . كما

---

(١) سقطت من ك .

(٢) ك وأسماء .

(٣) سقطت من ك .

يتعدى نور الشمس الى الاجسام ، بمعنى أنه يكون سببا لحدوثه . إذ خلقت الاشياء موجودة وجودا فائضا بامثاله على غيره .  
والقوة المتخيلة متعلقة بالجسم التكيف بتلك الكيفية ، فتتأثر به تأثرا<sup>(١)</sup> يليق بطبيعتها ، وهي ليست بجسم ، حتى تقبل نفس الكيفية المختصة بالاجسام ، فتقبل منها ما في طبيعتها قبوله ، على الوجه المذكور .  
وأن كان أمثال هذه الاشياء حاصلا في حال اليقظة ، فربما سُميت «أمورا»<sup>(٢)</sup> شيطانية كاذبة .

وما يرى من الغول والجن والشياطين ، فقد يكون من أسباب باطنة تخيلية ، وكونها كذلك لا ينافي وجودها الخارجي ، لان الخيال ربما أظهرها ، وأن لم تكن منطقية فيه ، كما تظهر للمرأة صورها ، وأن<sup>(٣)</sup> كانت غير منطقية فيها لما مر .

وما يتلقى من المنبئات في حالتي النوم واليقظة ، قد يرد على وجوه . فأنه قد يرد بسماع صوت : أما لذيت وأما هائل . وقد يسرد مكتوبا ، أو مخاطبا به من انسان أو ملك أو جني أو حيوان أو تمثال صناعي أو هاتف غائب أو غير ذلك . وقد يكون ضربا من الظن القوي والنفث في الروح . وقد يشاهد صورة الكائن بعينه . وقد يكون على وجوه أخرى .

وما يراه النائم في خياله ، هو مثل ما يراه المستيقظ ، لكن المستيقظ لوقوفه على أحكام اليقظة يحكم بأن أحد مرأئيه واقع ، والاخر غير واقع . والنائم لنفوله عن الاحساس ، يحسب أن الواقع هو الذي يراه في خياله ، وهو غلط للنفس من عدم التمييز بين الشيء ومثاله ، حال الذهول عن الشيء ، وحكم من به سرسسام ، أو ما يجري مجراه ، حكم النائم في ذلك .

(١) في ك «تأثيرا» .

(٢) لملها «أمورا» .

(٣) ١ «ولس» هكذا .

وقد تكون النفس قوية ، فتؤثر في أجسام عالم الكون والفساد ،  
غير بدنها ، كما تؤثر في بدنها ، وإن لم تكن منطبعة فيه .  
فجاز أن يحتل الهواء الى النيم ، فتحدث مطرا . أما بقدر الحاجة ،  
أو أزيد . كالطوفان . وجاز أن تؤثر في أحداث الزلازل . وأزالة  
أمرأى . وسفح مؤذيات . وإمثال ذلك ما لا يأخذ في طريق المستمع  
الصريح .

وسبب ذلك ، ما علمته من أن الأجسام مطبعة للنفس . وإن نفس  
الإنسان ، من جوهر المادي العالي الروحانية . واليون العاقل  
بينهما . وإن كان يكون ما بين السراج والشمس ، أو أبعد من ذلك ،  
( فهي )<sup>١١</sup> غير مانع من المشاهدة .  
واليون هو عالم النفس ، وطبيعته هي من عنصر العالم ، فكما  
تؤثر تلك المادي في العالم ، كذلك تؤثر النفس التي قويت ، حتى  
جاوز تأثيرها بدنها فيه .

وكما أنه يحدث في بدنها ، بما تتمثله من صورة المشوق في الخيال .  
مزاج . يحدث ريبا عن المادة الرطبة في البدن ، وتجدره الى العطش .  
المند له . فيحصل به الانعاط ، ومن الصورة النفسية مزاج الحر . ما  
كان ، من غير مختل ظاهر . كذلك يحدث عنها في عالم العناصر تحريك  
وتسكين وتكتيف وتخلخل . يتبع ذلك سحب ورياح وضواعت وزلازل  
وتبوع مياه وعيون ، وما أشبه ذلك . وكذلك قد تؤثر في التسوي  
الجسمانية التي لحيوانات أخرى ، أو لإنسان آخر .

ولولا الملاقة الطبيعية بين النفس وبدنها الخاص بها ، لكان  
تأثيرها فيه . كتأثيرها في غيره ، إذ ليست منطبعة فيه ، ليكون تأثيرها فيه  
بسبب الانعاط ، وإنما هي عاشقة له بالطبع . وهذه العلاقة المشقية .  
هي التي يقصر تأثيرها عليه في الأغلب .

(١) سقطت من ك

وأذا قويت النفس ، وصارت كأنها نفس ما للعالم ، (١) لبعض أقسامه (٢) ، لا سيما إذا كان ذلك الجسم أولى به ، لمناسبة تخصصه مسح بدنه : كملاقاته آياه ، أو أشفاقه عليه ، أو لضرب آخر من الاولوية . وليس من شرط المسخن أن يكون حارا ، ولا المبرد أن يكون باردا ، ولا ما يقتضي شيئا أن يكون مثل ذلك الشيء موجودا فيه ، وإنما يلزم ذلك في الملل التي هي مقيدة للوجود ، كما علمت .

والنفس الشريفة إذا طلبت خيرا ، ودعت الله عز وجل ، استعقت بهيئتها واستعدادها ترجيحاً لوجود ذلك الممكن ، فيوجد .

والتضرع والابانة (٣) فقد يكونان كاسبين للنفس - ولو لم تكن شريفة - استعدادا كاملا ، لقبول الهداية الى وجه الصواب ، كالمفكرة في أفادتها (٤) الاستعداد لقبول الفيض الفاعل للمعرفة .

ومن آثار النفوس الاسابة بالعين ، والمبدأ فيها ( لوحة ٣٣١ ) حالة نفسانية معجبة ، تؤثر في المتعجب منه ، أذى ظاهرا ، بغاصية فيها .

وأما هذه الاشياء ، أن كنت تتحققها (٥) من نفسك ، أو بالتسامع التواتري ، فالذي ذكر يعرفك أسبابها . وأن كنت لم تتحقق وقوعها ، فما ذكر - مع كونه يعطي السبب فيها - هو يزيل استعدادك لها . ومن غرائب آثار النفوس

(١) أ «و» .

(٢) ك «أقسامه» .

(٣) في ك «الابانة» .

(٤) أ «أملا بها» هكذا .

(٥) أ «تتحققها» .



السحر : وهو من التأثيرات النفسانية ، إذا كانت النفس شريرة ، واستعملت هذه التأثيرات في الشر (١) .

وإذا كانت الغرائب لا بمجرد تأثير النفوس : فإن كانت على سبيل الاستعانة بالفلكيات . فهي دعوة الكواكب . وإن كانت على سبيل تمزيج القوى السماوية بالأرضية فهي الطلسمات . وإن كانت على سبيل الاستعانة بالغوامس السقلية ، فهي علم الخواص .

وإن كانت باعتبار النسب الرياضية فهي الحيل الهندسية . وإن كانت على سبيل الاستعانة بالأرواح السافجة فهي المزامم .

وقد يتركب من هذه ما يحدث منه غرائب أخرى ، كحجر الاثقال ونقل المياه والالات الرقاصة والزمارة . فإن هذه يستعان عليها بمجموع الغوامس الطبيعية والرياضية وغرائب النفوس كثيرة . ولعلها كلها ترجع الى ما قيل .

وقد يظهر عن المارفين احوال خارقة للمعادن (٢) . عند من لم يقف على أسبابها . وهذه الخوارق إذا اقترنت بها التصدي ، مع عدم المعارضة ، سميت معجزات (٣) .

---

(١) هناك فرق بين المعجزة والسحر . وقد وضع أين كمونة هذا بقوله : والفرق بين المعجزات وبين السحر ، عند من يجوز ، أن الساحر لو ادعى النبوة كاذبا . لقيض الله من يعارضه وألا يمكنه من فعل السحر الذي كان متمكنا من فعله قبل ذلك تنقيح الابحاث ص ١٠ (٢) يرى أين كمونة أيضا أن المعجزة دليل على صدق الله تعالى وصدق النبي ، فهو يقول : «إذا كانت المعجزة تصديقا لمدهي النبوة وكان الله تعالى . لا يجوز أن يصدق كاذبا . ثبت أنه صادق» .

راجع له : تنقيح الابحاث لللال الثلاث ص ٨ .

(٣) ويذكر هذا الفيلسوف أن الفرق بين معجزات الانبياء وكرامات الاولياء أن الكرامات لا تقتصرن بها دعوى النبوة ، بخلاف المعجزات تنقيح الابحاث ص ١٠ .

وإذا لم يقترن بها ذلك ، سميت كرامات .

فالمعجزات : هي كما يفعله الانبياء - صلوات الله عليهم أجمعين -  
عند تحديدهم ، ودعواهم النبوة<sup>١٠</sup> - والكرامات : هي كما يظهر عن  
أولياء الله الأبرار<sup>١١</sup> .

والذي يدل على أن النبي يجب دخوله في الوجود ، هو أن الانسان  
لا يحسن معيشته لو انفرد . بل يقتصر الى آخر من نوعه ، يكون مكفيا  
به ، وذلك الآخر مكفيا بهذا ، أو بغيره .

حتى إذا اجتمعوا كان أمرهم منتظما . فيكون هذا مثلا ينقل الى  
ذاك . وذاك يخبر لهذا . وهذا يشيط لآخر ، والآخر يتخذ ( الابرّة )<sup>١٢</sup>  
لهذا ، ولذلك احتيج الى الاجتماعات ، وعقد المدن ، فلا بد من المشاركة  
التي لا تتم ألا بمعاملة ، لا بد لها من سنة وعدل يوجهها سان ومعدل .  
أذ لو تركوا وأراءهم ، لاختلفوا عندما يريد كل واحد ما يحتاج اليه

---

(١) يذكر ابن كمونة في «تنقيح الأبحاث للملل الثلاث» ص ١ ، أنه في  
بحثه للنبوة ملتزم جانب الحياد ، أي أنه يبحث المسألة بحثا مجردا  
فهو يقول : «ولم أقل في شيء من ذلك مع الهوى ، ولا تعرضت  
لترجيح ملة على أخرى .

(٢) من رأي هذا الفيلسوف أن الولاية ، وثيقة الصلة بالنبوة ، حيث  
يقول : «الولاية تتأخّر مرتبة النبوة ، فلا يعد الولي نبيا ، بل كل  
نبي ولي ، وليس كل ولي نبيا . ومن الأولياء المتأخمين لدرجة  
الانبياء من تصبّيه معونة الهية تحركه وتنشّطه لمصل صالح عظيم  
له وقع كبير ، مثل تخليص جماعة من الفضلاء من جماعة مسن  
الأشرار» تنقيح الأبحاث ص ٦ .

(٣) هكذا هي «ك» ، «أ» .

(٤) يرى ابن كمونة أن لفظة النبي وكذا لفظة الرسول ، تطلق كل  
منهما على أنه المخاطب من جهة الله تعالى ، لاصلاح نوع البشر .  
راجع له : تنقيح الأبحاث ص ٣ - ٤ .

وينضب على من يزاحمه عليه<sup>(١)</sup> ( جيل الانسان على الغضب على من يزاحمه )<sup>(٢)</sup> ، فلا ينتظم التماون بينهم .  
ولا بد للسنه من ضوابط وقوانين كلية ، تندرج جزئياتها تحتها ، فينتفع بها الجميع . ولا بد أن يكون هذا السان المقنن لتلك القوانين أنسانا ، ليخاطب الناس ، ويلزمهم السنه ، ولا بد من كونه متميزا بخصوصية ليست لمائر الناس ، حتى يستشعر الناس فيه أمرا لا يوجد لهم ، لئلا يقع في وضع السنه منازع ، فيقع المحذور والمذكور .  
وإنما يكون ذلك ، لاختصاصه بآيات تدل على أن السنه من عند ربه ، وتلك<sup>(٣)</sup> الآيات هي معجزاته : فمنها قولية ، يكون لها الخواص أطوع ، ومنها فعلية يكون لها العوام أطوع ، وهي لا تتم بدون القولية لضرورة الدعوة الى الخير<sup>(٤)</sup> . حينئذ يجب أن يعدهم بالثواب على الطاعة ، ويتوعدهم بالعقاب على المصية ، من عند ربه القدير ، على مجازاتهم الخير مما يخفونه ويبدونه .  
ولولا الجزاء الاخروي لحملهم استحقاقهم أختلال المدل النافع في

---

(١) ما بين القوسين موجود بالهاش فقط في ك ، وقد نقلناها زيادة في توضيح المعنى .

(٢) ا «امر» .

(٣) ا «مثللك» .

(٤) هذا كله مطابق لما يراه ابن كمونة من أن النبوة مرحلة فوق العقل ، إذ يقول : « أن النبوة طور اخر وراء العقل تنفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب ، وما سيكون في المستقبل ، وما قد كان في الماضي وأمورا آخر ، العقل معزول عنها ، كمزول قوة التمييز عن مدركات العقل وعزل قوى الاحساس عن مدركات التمييز : ولهذا نجد بعض العقلاء يأبى مدركات النبوة ويستبعدا . وما ذاك ألا لانها طور لم يبلغه ولم يوجد في حقه ، فظن أنه غير موجود في نفس الامر » ، تنقيح الابحاث ص ٢ .

أمور معاشهم ، بحسب النوع مند أستيلام الشوق عليهم ، الى ما يحتاجون اليه ، بحسب الشخص على مخالفة الشرع .

فمعرفة المجازي والشارع ضروري ، ولا تنحفظ هذه المعرفة بدون الحافظ ، الذي هو التذكار المقرون بالتكرار .

ولهذا فرضت العبادة المذكورة للمعبود ، وكررت عليهم ، ليستحفظ التذكير بالتكرير ، فواجب في حكم العناية دخول السنة والنبسي في الوجود أذ لولاهما لقات المصالح المذكورة .

ومن المعلوم أن الحاجة اليهما أشد من الحاجة الى أنبات الشجر على المينين والحاجبين ، وتقر الاخمص من القدمين ، وأشياء أخرى لا ضرورة لها في البقاء ، بل هي نافعة فيه نفعا ما ، ولا يجوز أن تكون العناية تقتضي تلك المنافع ، ولا تقتضي هذه التي هي أهم منها وأنفع . والعقل السليم يحكم بذلك على طريق الحدس (١) .

وأذا بلك أن عارفا أمسك عن القوت مدة ، غير معتادة ، فلا تستنكر ذلك ، فقد يقع مثله في مثل الامراض السادة التي تشتغل بها القوى الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة ، بهضم المواد الرديئة ، فتتخلف المحمودة ويقل تحللها .

(١) وما يبرز نسبة هذا الكتاب لابن كمونة ، أنه يورد هذا المنسئ تقريرا بمعظم الالفاظ المذكورة هنا ، في كتابه الآخر وتنقيح الابحاث ص ١٤ : «ومن نظر بعين الاعتبار في عناية الباريم جل جلاله بخلقه وجد الحاجة الى وجود هذا الشخص في صلاح نوع الانسان أشد من الحاجة الى كثير من وجود أشياء لم تهمل العناية الالهية وجودها ، كأنبات الشجر على المينين والحاجبين ، وتقمير الاخمص من القدمين ، وأشياء أخرى من المنافع التي لا ضرورة لها في البقاء بل هي نافعة فيه نفعا ما . فإذا اقتضت العناية الربانية تلك المنافع ، فكيف لا تقتضي هذه التي هي أهم منها ؟

والعارف إذا توجهت نفسه الى العالم القدسي استتبعته القوى  
الجبسائية ، فوقفت الافعال النباتية . فلم يقع من التعطل الا دون ما يقع  
في حال المرض ، اذ في المرض حرارة غريبة محللة ، ومضاد مسقط للقوة  
وعدم ( لوحة ٣٣٢ ) السكون البدني ، الذي يقتضيه ترك القوى البدنية  
أفاعيلها: ١٠ عند مشايعتها للنفس .

وكذلك اذا بافك أن عارفا أطلق بقرته ما خرج عن وسع مثله فإن  
الغضب ، والانتشاء المعتدل والفرح المطرب ، يزيد في القوة زيادة  
كثيرة ، والعز والخبوف ينقصها نقصانا كثيرا ، فلا عجب لو ارتاح  
العارف أرتياحا ، يولي قوته سلاطة أو غشيته عزة تشمل قواه حمية ،  
ويكون ذلك أعظم مما يكون عند طرب أو غضب لغير ذلك .

وأول درجات حركات العارفين هي الارادة ، وهي أول حركة  
النفس الى الاستكمال بالفضائل - وقبلها التوبة ، وليست بحركة ، إنما  
هي عبارة عن تالم النفس على ما أرتكبت من الرذائل ، مع جزم القصد  
الى تركها ، وندارك انفاثت ، بحسب الطاقة . ثم يحتاج في نيل الكمال  
الحقيقي الى الرياضة ، وهي : منع النفس عن الالتفات الى ما سوى  
الحق ، وأجبارها على التوجه نحوه ، ليصير الانقطاع عما دونه ،  
والاقبال عليه سلكه لها ، وذلك إنما يتم بإزالة الموانع الخارجية بتنمية  
ما دون حق عن ستن الايثار .

والداخلية بعرف قوى التخييل والتوهم<sup>(١)</sup> الى التوهمات المناسبة  
للأمر القدسي عن التوهمات المناسبة للأمر السفلي ، وبتهيئة ( الشر )<sup>(٢)</sup>  
لان تتمثل: في الصور العقلية بسرعة .

(١) أ «أفعالها» .

(٢) أ «فسي الوهم» .

(٣) فسي أ ، ك «المسر» هكذا .

(٤) أ «تقييل» .

وإذا بلغت الارادة والرياضة بالمعارف حدا ما ، ربما عنت له  
خلسات من اطلاع لنور الحق عليه لذينة ، كأنها بروق تومض اليه ، ثم  
تغمد عنه .

وقد تكثر عليه هذه الغواشي ، إذا آمن في الارتياض ، وربما  
خشيته في غير حال الرياضة . وربما صار المخطوف مالوفا ، والوميض  
شهابا بينا . ولعله يتدرج الى أن يكون له ذلك متى شاء ، وربما أنهى  
به ذلك الى أن يغيب عن نفسه ، فيلحظ جناب القدس فقط . وأن لحظة  
نفسه : فمن حيث هي لاخطه ، لا حيث هي يزجتها ، وهذه اخر درجات  
السلوك الى الحق . وما يليها هو درجات السلوك فيه .

وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله ، وهي مما لا يفهمها  
الحديث ، ولا تفرحها العبارة ، ومن أحب أن يعرفها فليعدرج الى أن  
يصير من أهل المشاهدة لها ، دون المشافهة بها .

والمراد بالمشاهدة ههنا ، هو الادراك بلا منازعة من قوة أخرى ،  
بخلاف اليقين . ومن طلاب هذه الطريقة ، من يكون مائلا الى الجناب الاعلى  
بأصل نظرتة ، من غير تعلم علم . ومنهم من يميل اليه بما اكتسبه من العلوم  
الحقيقية ، أو من مجرد السماع والتقليد .

وإذا لم يكن المرید عالما ، فلا بد له من شيخ محقق محق ، سالك ، ليرشده  
الى سواء السبيل . ويحتاج الى ألا يتفق له من الخطا والاحوال البدنية  
والنفسانية ، الا ما ينفره عن العالم الادنى . ويرغبه في العالم الاعلى .  
ومن ضرورياته ترك الفضول ، وأصلاح الضروريات . ومسكن  
الفضول العلوم التي لا يستعان بها على القرب الى الله تعالى . ومسكن  
الضروريات الغذاء ، فيجب إصلاحه ، بأن يكون قليل الكمية ، لئلا  
يقع الاشتغال بهضمه ، عن التوجه الى المطلوب كثير الكيفية ، ليستدرك  
بذلك خلل قلبه .

ومنها البصرات . أما الالوان ، فالمشرفة منها : تصد الروح ،

وتفرح القلب . وتبسط النفس ، لا أن النور محبوب الروح ومعشوقه ،  
والظلمة بالصد . ولا يجوز له النظر الى النفوس الدقيقة<sup>(١)</sup> المختلفة ،  
لثلاث تشتغل النفس بتأملها . ولا الى الدور والقصور والولدان والفلمان ،  
فان النظر الى ذلك مما يثير الشهوة . ويقطع المريد عن مطلوبه . بل  
يجب أن ينظر الى السماء والارض . والجبال . والبحار ، والمفاوز . فان  
الاعتبار بهذه . مما يميل النفس الى ذلك الجناب .

ومنها المسموعات ، والالحان المقترنة بكلام مشعر بفرض الطالب .  
مدخل عظيم في الفرض .

وليبتهد المريد في<sup>(٢)</sup> تقليل الكلام واستماعه . وأن يكون مسكنه  
في ظل الجبال . والمواضع الخالية . فان ذلك ينخلصه من كثير من  
القواطع .

ومنها المسمومات . والروائح الطيبة تمد الاعضاء الرئيسية ،  
فيجب تعاهدها . مع مراعاة حال الاهوية ، فانها من أقوى الامور  
الضرورية .

ومنها الملابس . ويجب أن يقتصر من الملابس على ما يدفع به  
ضرر البرد والحر ، لا غير . وأن يطرح الجماع أن أمكن ، والا فليقلله  
وليستعن على ذلك بالصوم ، وقلة الاكل .

واشتغال المريدين بالذكر الدائم . وترك الاحساس والحركات ،  
وقطع الخواطر التي تجر الى هذا العالم ، هو من أقوى المعينات على  
حصول الفرض المقصود .

وإذا لم يماضده التوفيق من الله تعالى ، لم ينجح شيء من ذلك .  
على أنه لا منع من ذلك الجناب ولا حجاب ( لوحة ٢٣٣ ) وانما

---

(١) «للدقيقة» .

(٢) نفسي ك «من» .

الاحتجاب<sup>(١)</sup> متخصص بجانبنا ، والتفحات الالهية دائمة مستمرة<sup>(٢)</sup> .  
وكل من وفق للتوصل اليها وسل - ومن لم يكن الله له نورا فما له من  
نور .

---

(١) أ «العجب» .

(٢) في مثل هذا المعنى يقول أين كمونة : «قد يرسخ الايمان في النفس  
لا بدليل معين محدد ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت  
الحصر تفصيلها» تنقيح الابحاث ص ١٤ .



## الفصل السادس

### فسي

#### أبدية النفس وأحوالها بعد خراب البدن

ليس تعلق النفس بالبدن تعلقا . يقتضي فسادها بفساده ، لأن ذلك التعلق : أما أن يكون تعلق المتأخر عنه في الوجود ، أو المكافي له في الوجود . أو التقدم له في الوجود - وأعني بالتقدم والتأخر ههنا : ما هو بالذات ، لا بالزمان - والاول محال ، وألا لكان البدن علة النفس . وليس هو علة فاعلية لها ، لما سبقين .

ولا علة قابلية ، لما بين أنها غير منطبعة فيه ، ولا علة صورية ولا غائية . فإن الاولى أن يكون الامر بالمكس - وذلك ظاهر - ولا شرطا وسنيين بطلانه ، فبطلت أقسام العلية .

والثاني وهو أن يتعلق بالبدن تعلق مكافي له في الوجود ، محال أيضا ، فإن التعلق على الوجه المذكور . وإن كان أمرا ذاتيا لا عارضا . فكل واحد منهما مضاف الذات الى صاحبه . فليسا بجوهرين ، لكنهما جوهران ، هذا خلف . وأن كان ذلك أمرا عرضيا لا ذاتيا ، فمتى فسد أحدهما بطل العارض الآخر من الإضافة . ولم تفسد الذات بفساده . ثم الإضافة أضعف الاعراض ، فانه ينتقل ما على يمينك الى يسارك وتبدل<sup>(١)</sup> أضافتك اليه ، دون تغير في ذاتك ، وكيف (ويكون)<sup>(٢)</sup> أضعف الاعراض مقوما لوجود الجوهر ، هذا مما لا يقبله العقل السليم .

والثالث وهو : أن يكون تعلق النفس بالبدن تعلق المتقدم في

---

(١) أ «تنتقل»

(٢) سقطت من ك

الوجود ، هو غير موجب أن يعدم بعدمه ، إذ لا يعدم المتقدم بالذات عند فرض عدم المتأخر ، بل يجب أن ( يرض )<sup>١١</sup> السبب المدوم في جوهر النفس ، فيفسر معه البدن ، وألا يفسد البدن بسبب يخصه . لكن نساد البدن يكون بسبب يخصه ، من تغير المزاج أو التركيب .

فيتبين أن خراب البدن لا يعدم النفس ، فلو جاز عدمها ، لكان بسبب آخر ، لكنك قد علمت أنها بسيطة وقائمة بذاتها ، وكل ما هو<sup>١٢</sup> كذا ، فلا يكون بعد وجوده بالقدر قابلا للعدم ، مع وجود علته الفاعلية . فان كل ما هو بالقدر وقابل للعدم بقوة وجوده وعدمه في غيره .

فإن الشيء من حيث هو بالفعل ، لا تكون نفسه بالقوة لنفسه ، وأن كان يجوز أن يكون بالقوة ، لحصول أمر آخر ، لا أن فيه قوة وجود نفسه وعدمها .

وإذا تأملت علمت أن البدن ليس بعامل لقوة وجود النفس وعدمها ، بل إنما فيه قوة تعلقها به وعدم تعلقها به . فإن معنى كون الشيء محلا لامكان وجود شيء آخر ، هو تهيوؤه لوجوده فيه ، حتى يكون حال وجوده مقترنا به .

وكذلك في إمكان فساد شيء ، ولهذا يمتنع أن يكون الشيء محلا لفساد نفسه ، بل البدن إنما كان مع هيئة مخصوصة محلا ، لامكان وتهيؤ لحدوث صور<sup>١٣</sup> تقارب وتجمعه محصلا ، والنفس هي المبدأ القريب تلك الصورة .

ولا يصح وجود الشيء دون وجود مبدئه ، ويزول ذلك الاستعداد والتهيؤ بحدوث تلك الصورة ، لزوال ما كان البدن معه محلا ، لامكان

---

(١) سقطت من أ .

(٢) أ «وكلمها تكون» .

(٣) أ «صورة» .

ذلك ، وهو الهيئة المخصوصة .

ويبقى بعد ذلك محلا لامكان فساد الصورة المقارنة له ، وزوال الارتباط الذي حصل للنفس به .

فليس<sup>(١)</sup> البدن مع هيئته المخصوصة شرطا في وجود النفس ، من حيث هي جوهر مجرد ، بل من حيث هي مبدأ صورة متنوعة . فالنفس إذ هي بسيطة فليست بمركبة من قوة قابلة للفساد ، مقارنة لقوة النبات ، فأنهما لا يجتمعان في الذات إلا لأمرين مختلفين فيها .

والمراد بالقوة هو الاستعداد التام ، لا الامكان اللازم (للماهيات)<sup>(٢)</sup> ، فإن ذلك (لا)<sup>(٣)</sup> يقتضي التركيب ، لكونه ليس أمرا وجوديا ، كما عرفت .

ولو اقتضى ذلك لكان كل بسيط من الممكنات مركبا ، وأذ لا قابل<sup>(٤)</sup> لها ، فـقوة بطلانها لا تكون في غيرها ، فأن قوة بطلانها لو كانت مما تبطل لكان أما في ذاتها ، أو في شيء آخر ، لاستحالة قياسه بذاته . وأذ ليس هو في أحد الأمرين ، وليست بباطلة البتة .

وكل ما يقبل الفساد ، ولا حامل له ففيه شيء يقبل الفساد ، ويجري منه مجرى مادة الجسم له . وشيء يفسد بالفعل ، ويجري مجرى صورة الجسم له . فالنفس لو قبلت الفساد ، لكانت بهذه المثابة ، لكنها مجردة ، فتكون مادتها أيضا مجردة ، فلو قبلت الفساد لماد الكلام فيها . وتلك المادة تكون هي الماقنة المدركة لا محالة ، أذ هي التي وجودها لذاتها ، دون الصورة ، أو ما هو كالصورة . فيكون ما هو

---

(١) أ «وليس» .

(٢) سقطت من أ .

(٣) سقطت من ك .

(٤) أ «قوة» .

كالمادة للنفس ، هو النفس ، هذا خلف . وبتقدير ألا يكون خلفا ،  
فالمطلوب ( لوحة ٣٣٤ ) وهو بقاء النفس حاصل أيضا .  
وكل مركب لا يكون حالا في شيء فلا بد وأن يكون بعض بسائطه  
غير حاله أن لم يكن كل واحد منها كذلك . وحينئذ يكون ذلك الجزء  
لكونه مجردا وقائما بذاته ، هو النفس ، ولا مدخل للجزء الاخير في  
ذلك .

وهذا كله إنما يدل على امتناع عدم النفس إذ لو كانت علتها  
الفاعلية المعطية لها الوجود لا تنعدم ، أما لو جاز عدمها فلا يتصور  
بقاء النفس ، على تقدير وقوعه . فان الوجود والبقاء لا يستفادان في  
ممكنات الوجود ، الا من الملل التي تستند اليها .

فالنفس لا يتصور عدمها عن الخارج الا بارتفاع علتها الفاعلية  
عنه . وأذ هي بسيطة وقائمة بنفسها فملتها الفاعلية — كما علمت —  
لا بد وأن تكون كذلك ، فيستنع عدمها الا بعدم علتها التي هي كذلك .  
وهكذا حتى ينتهي الامر الى واجب الوجود ، وهو ممتنع المدم ، فالنفس  
ممتنعة المدم ، فهي أبدية الوجود ، وهو المطلوب .

ومن البراهين على أبدية النفس : أنه لو بطلت لافتقر بطلانها  
الى سبب هو غيرها ، اذ الشيء لو اقتضى عدم نفسه ، لما وجد أصلا ،  
بل كان ممتنعا .

وذلك الغير يمتنع أن يقارن وجوده وجود النفس ، والا لم يكن  
علة تامة ، لعدمها ، فان العلة التامة لا ينفك عنها المملول .  
وكل ما هذا شأنه فلاارتفاعه مدخل في وجودها ، فهو ضدها أن كان

أمرا موجودا ، وشرطها أن كان معدوما . لكن النفس لا محل لها  
ليعدمها ضد يمانعتها عليه ومزاحمتها فيه .

وإذا كانت الملة المعلقة لوجودها باقية - كما علمت - ، ولا محل  
لها ليراحمها شيء عليه - وجب بقاؤها ببقام ما هي مستقيدة الوجود  
منه . ولا يمنع من بقائها به ووجود شيء آخر البتة ، وهو ظاهر من  
أصول سبق تقريرها .

والشرط الذي فرض أن عدمه معدوم لها : أن كان مباينا لها  
فظاهر أن مع بقاء الملة التي تقتضي إلحاض الوجود لذاتها ، لا تأثير  
لعدم ذلك الباين في ارتفاع الوجود الفاض منها . وأن لم يكن مباينا  
للفنس ، فيجب أن يكون كاملا لها ، إذ أولى الاعراض بأن يكون عدمه  
معدما لها ، هو الاعراض التي هي كمالات لها .

ولو كان عدم هذه معدما لها ، لكانت النفس المديمة الكمال لا  
تبقى مع البدن ، ولكانت الاعراض المضادة ( لكما ) لها جديرة بأن  
تبطلها ، كالانفعالات من البدن والجهل المركب .

فكان كل نفس شريحة لا تثبت في حال تعلقها بالبدن ولا نفسي  
حال عدم تعلقها به ، فانه لا تأثير للعلاقة الإضافية لها مع البدن نفسي  
ذلك ، لما مر .

ونحن نجد النفس التي قد تبين أن ماهيتها ليست شيئا متغيرا  
لأدراكها ذاتها ، لا تتغير ولا تنقص في إدراكها ذاتها ، تتغير أوضاعها

---

(١) سقطت من هـ .

وأختلافها يكون كاملا (١) لها أو نقصا ، فهي إذن لا تعتمد البتة .  
وأنت تعلم أن النفس إذا فارتقت البدن ، ولم تتعلق ببदन آخر ،  
فانه يزول عنها الاشتغال يقوى البدن ، فيخلص لها اشتغالها بذاتها ،  
فتشاهد ذاتها مشاهدة تامة .

وقد عرفت معنى هذه المشاهدة ، ولا شك أن الشعور بالوجود  
سمادة ، وإذا فارقنا البدن ، كان شعورنا بذواتنا أتم ، لانا لا نشعر  
بذواتنا ، مع العلاقة البدنية ، (٢) مخلوطا بالشعور بالبدن . وكذلك  
تكون مقولاتنا أتم تجردا ، وذلك لانا لا نعمل سببا ونحن بدنيون إلا  
ويقعون به خيال ، أو ما يشبه الخيال .

فإذا انقطعت العلاقة بين النفس والبدن ، وزال هذا السبب ،  
صارت المقولات العقلية ، والشعور بالذات مشاهدة ، فكان العذاذ  
النفس بحياتها أتم وأفضل .

وللنفس باعتبار كل قوة نفسانية لذة وخير وأذى وشر ، يختص  
بتلك القوة . فلهذه الشهوة الكيفية الملائمة ، ولذة الغضب الظفر ، ولذة  
الوهم الرجاء ، ولذة العطف تذكر الامور الماضية .

وأذى كل واحد منها ما يضاده ، وكل ما كماله أفضل وأتم وأدوم  
وأكثر وأوصل إليه ، فاللذة له أبلغ وكذا الذي هو في نفسه أكمل  
فعلا ، وأفضل وأهد إدراكا .

والكمال الخاص بالنفس الناطقة ، من جهة القوة العقلية ، أن  
يصير عالما عقليا مرتسما فيه صورة الكل ، والنظام المقول فيه ،  
والخير الفاضل إليه ، فيكون حينئذ موازيا للعالم الموجود كله ، مشاهدا

(١) « يكونها » .

(٢) « ولا » .

(٣) « صور » .

لما هو الحسن والخير المطلقين .

وهذا أتم وأفضل من كمالات القوى الأخرى ، بل هو في مرتبة يقبح معها أن يقال : أنه أفضل وأتم ، إذ لا نسبة له إليه فضيلة وتاما وكثرة ، وسائر ما يتم به التذاد المدركات ، مما ذكر .

ثم كيف يقاس دوام الابدئ بدوام الفاسد المتغير ، وكيف يكون حال ما وصوله بملاقاة السطوح ، الى ما هو متغلغل في كنه المدرك . وكيف يقاس كمال الادراك الى الادراك ، والمدرك الى المدرك .

فإن العقل أكثر عدد مدركات من الحس ، وأشد تقصيا (١) (لوحه ٣٣٥) للمدرك رتجيدا له عن الزوائد ، وخوضا في باطنه وظاهره . وشواغل البدن وعوائقه تمنع من الاشتياق الى ذلك الكمال اشتياقا يناسب مبلغه .

فإن اشتغال النفس بالحسوسات يمنحها من الالتفات الى المعقولات فلا تجد منها ذوقا ، فلم يحصل لها اليها شوق كالمنين الذي لا يشتاق الى الجماع ، والاصم الذي لا يشتاق الى سماع الالحان .

وأستمرار وجود ما هو أضداد كمالات النفس ، وكونها مشتغلة بغيرها يمنحها عن أدراك ما ينافيها ، من حيث هو مناف لها ، فلا تتألم بحصوله لها ، كالمرور الذي ربما لم يحس بمرارة فيه ، الى أن يصلح مزاجه . والذي هو كريم النفس إذا تأمل عويضا يهيمه ، وعرض عليه شهوة ، وخير بين الطرفين استخف بالشهوة . والانس العامية أيضا قد تؤثر الغرامات والالام ، الفادحة ، بسبب افتضاح أو شوق الى أمر عقلي . وإذا انفصلنا عن البدن ، وكانت النفس منا تنهت فيه ، لكمالها الذي هو معشوقها ، ولم تحصله . وهي يطبعها نازمة اليه ، إلا أن اشتغالها بالبدن أنساها آياه ، كما ينسى المريض الاستلذاد بالحو ، ويميل الى المكروهات بالحقيقة ، تألت بفقده تألا كبيرا ، وكان مثلها

(١) أ «تقيضا» .

الخدر الذي لم يحس بمؤله ، فلما زال عائقه أحس به •  
وأذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حدا من الكمال يمكنها  
به عند مغارقة البدن أن تستكمل الاستكمال الذي لها أن تبلغه وتصل  
إليه ، وجدت لنيل ما كانت أدركته وتنبهت له ، لذة عظيمة ، هي أجل

من كل لذة ، وأشرف • وهذه هي السعادة الحقيقية •  
وأما النفوس الساذجة التي لم تكتسب الشوق الى هذا الكمال ،  
ولم تكتسب أيضا هيئات رديئة من البدن ، لم يحصل لها التألم لفقد  
الكمال ، لعدم تنبها لها •

وأن كانت مكتسبة للهيئات البدنية الرديئة ، فربما اشتاقت الى  
مقتضى تلك الهيئات ، فتعذبت عذابا شديدا بفقد البدن ومقتضياته ،  
من غير أن يحصل المشتاق اليه ، لان آلة ذلك قد بطلت ، وخلق التعلق  
بالبدن قد نفى •

والتعذب الذي يكون بسبب هذه الهيئات لا يبقى دائما لزوال  
هذه الهيئات ، بعد الموت شيئا فشيئا ، لانقطاع أسبابها التي حصلت  
منها كذلك ، ومنافاة للذات (١) لها • وهذه تختلف في شدة الردامة  
وضعفها ، وفي سرعة الزوال وبطلته •

ويختلف ما يكون منها من التعذب ، بحسب الاختلافين • ويجب  
أن تعلم أن السعادة الحقيقية ، لا تتم إلا باصلاح القوة العملية من  
النفس ، بأن تستعمل المتوسط بين الخلقين الضدين ، فيحصل للنفس  
الهيئة الاستعمالية على البدن (٢) ، فلا تنفعل عن قواة (لانا لا نفعل) (٣)  
أفعال المتوسط ، دون أن تحصل ملكة المتوسط ، التي هي تبرئة النفس  
الناطقة عن الهيئات الانقيادية ، وتبقيتها على جبلتها • فان المتوسط

---

(١) أ «الذات» •

(٢) أ «البدل» •

(٣) سقطت من ك •



غير مضاد لجوهر النفس . ولا مائل به الى جهة البدن ، بل عن جهته ،  
لانه يسلب عنه الطرفين دائمتا .

والوساطة المذكورة هي العدالة . وقد عرفت انها عفة وشجاعة  
وحكمة . وأن هذه هي أصول التضائل الخلقية .

ومجموعها العدالة ، فالعفة منسوبة الى القوة الشهوانية ،  
والشجاعة الى القوة الفضبية ، والحكمة الى القوة العقلية .

وأعني بالحكمة ههنا ، الملكة التي تصدر عنها الافعال المتوسطة  
بين الجزيرة والغباءة ، أعني ملكة توسط أستعمال القوة العملية ، فيما  
يدير به الحياة ، وما لا يدير . كما أن الشجاعة ملكة التوسط بين  
التهور والجبين . والعفة ملكة التوسط بين الجحود والفجور .

..... وهذه الاطراف كلها رذائل ، يجب اجتنابها . وبالجمله فكمال

النفس الناطقة من جهة علاقة البدن أن تستولي على القوة البدنية  
ولا تستولي هي عليها ، وأن تكون شهوة الانسان وغضبه وفكره في  
تدبير الحياة وغيرها على الاعتدال ، وعلى ما يقتضيه الرأي الصحيح .  
ومن تفاريع الحكمة بهذا المعنى : الفطنة والبيان وأصابة الرأي  
والحزم والصدق والوفاء والرحمة والحياء وعظيم الهمة وحسن المهد  
والتواضع . فهذه إحدى عشرة (١١) فضيلة ، تختص بالحكمة . ومقابل  
كل واحدة (٢) منها هو رذيلة .

ومن تفاريع الشهوانية : القناعة والسخاء ، وهما (٣) فضيلتان  
يكتنف كل واحدة منهما رذيلتان . ومن تفاريع الفضبية : الصبر  
والعلم وسمة الصدر وكرمان السر والامانة . ومقابلات هذه الخمس  
رذائل . وقد كان من مجموع ما ذكر ، أن كمال النفس النطقية ، أن

---

(١) في ك ، أ «أحد عشر» .

(٢) في ك ، أ «واحد» .

(٣) في ك «وهم» .

تبقى مجردة عن المادة ، من جميع الوجوه ، منتقشة بهيئة الوجود . ولا يتم التجرد بالكلية ، إلا عند ترك البدن ، والاتقطاع عنه إنقطاعاً كلياً .

وعلاقة البدن ( لوحة ٣٣٦ ) هي التي تعقل النفس عن الشوق الذي يخصها ، ( و ) عن (١) طلب الكمال ، الذي لها ، وعن الشعور بلذة الكمال ، أن حصل لها ، والشعور بألم القصور عنه .  
وليس ذلك لان النفس منطبعة في البدن ، (١) (٢) ومنغمسة فيه .

ولكن العلاقة بينهما ، وهي الشوق الجبلي الى تديبره ، والاشتغال بآثاره ، وما يورده عليها من عوارضه ، وما يتقرر فيها من ملكات ، هو ميدؤها .

فإذا فارقت وفيها الملكة الحاصلة بسبب التعلق به ، كانت قريبة الشبه من حالها وهي متعلقة (٣) به .

ثم أن الهيئة البدنية مضادة لجوهر النفس ، مؤذية له . وإنما كان يلهبها عن ذلك البدن ، وتام انقماشها فيه . فإذا فارقت النفس البدن أحست بعتك المضادة ، وتأذت بها .

وتلك الهيئة تبطل قليلاً قليلاً ، مع ترك الافعال المبقية لها بتكررها ، حتى تزكو النفس ، وتبلغ السعادة التي تخصها .

وهذا كله على تقدير أن تتجرد النفس عن التعلق بالجسم مطلقاً .  
أما إذا تملتت بعد الموت بشيء من الاجسام ، فذلك غير مانع من أن تحصل لها لذات والام عقلية ، مع اللذات والآلام الحسية الحاصلة ، بسبب التعلق بالجسم . وهذا التعلق ممكن (٤) وقوعه على وجوه منها :-

---

(١) مقطعت من أ

(٢) مقطعت من أ

(٣) أ «معلقة» .

(٤) أ «ليمكن» .

ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل لنا الى اثباته ، ألا من طريق الشريعة . وتصديق خبر النبوة ، وذلك هو الذي للبدن عند البحث ، وهو الماد البدني - وخيرات البدن وشروره معلومة ، ولا يمتد بها في جنب الخيرات والشروع العقلية .

ومنها أن تتعلق النفس بعد مقارنة البدن<sup>(١)</sup> بيمض الاجسام السماوية ، أو ما يجري مجراها .  
وتكون تلك الاجسام آلة لتغليات النفس ، فتشاهد بها الخيرات والالام الحسية . فان الصور الخيالية لا تضيع عن الحسية ، بل ربما تزداد عليها تأثيرا وصفاء ، كما يشاهد في المنام .

فربما كان المعكوم به أعظم شأنا في بابيه من المحسوس . ولعل ذلك اخر الامر يقضي بهم الى التجرد بالكلية ، والاستعداد للوصول الى غاية الكمالات النفسية ولا يستبعد أن يكون لكثير من النفوس جسم واحد ، يشاهد كل منها فيه الصور ، وليس لها تحريك ذلك الجسم ، ليمتناع باختلاف ارادات . ولا يبعد أن يكون للاشقياء جرم اخر ، أو اجرام أخرى كذلك ، يتخيلون بها صور المؤذيات ، التي توعدوا بها وغيرها . وحكمنا بذلك إنما هو من طريق الاحتمال والتجوز ، لا من طريق القطع واليقين .

ومنها التناسخ في ابدان من جنس ما كانت فيه : إما بدن أنساني أو حيواني أو نباتي أو معدني . ومتى كان تكون الاشخاص البدنية التي تصلح لتعلق النفس بها ، أزليا ، وكانت النفس الانسانية قديمة ، كان هذا واجبا ، لامتناع وجود ما لا نهاية له من النفوس ، لوجوب وتناهي الملل ، وتناهي الحيثيات ، التي باعتبارها يتكرر وجود الملل .

وأذا تناهت ولم يتناه وجود الاشخاص ، فلا بد من تكرار حصول

---

(١) «اللبـدن» .

الانفس في الابدان ، ومتى كان واحد من الامرين غير حاصل في نفس الامر ، لم يجب ذلك ، اللهم الا من جهة أو جهات لم نعلمها التي الآن .

ونفس الانسان من حيث وحدتها وبساطتها ، يجب ألا تكون حادثة لما عرفت في مباحث الملل ومعلولاتها ، بل أنما تكون حادثة من حيث تعتبر فيها إثنية ما ، كإثنياف إضافة أو غيرها اليها .

فإن الملة القديمة إذا اقتضت لذاتها صدور أمر عنها ، فلا تنفك البتة عن تعلق ذلك الامر بها ، ولا يتوقف ذلك التعلق بها على شرط فلا ينعدم تعلق المعلول بعلته الفاعلية (١) أصلا . وأن جاز أنعدام تعلقه بعلته القابلية ، أن كان له قابل ، كما في الاعراض ، وقد سبق تقرير ذلك . ويحتاج الى فضل تأمل وذهن ثاقب .

ومن هذا يظهر أيضا أن النفس لا يعدم جوهرها الوجداني ، فإنه لو عدم لكان سبب عدمه ، أما وجود أمر أو عدم أمر .

فإن كان وجود أمر ، فلا بد وأن يتبعه عدم علتها التي يجب قدمها لاستحالة صدور القديم عن الحادث . ويعود الكلام في عدمها كذلك الى أن يلزم عدم الواجب ، كما استعلم ، وهو محال .

وإن كان عدم أمر ، فذلك الامر المعلوم : أما قديم ويعود المحال . وأما حادث وحينئذ يلزم من عدمه السابق عليه عدم النفس قبل وجودها ، كما يلزم من عدمه المتأخر عن وجوده عدم النفس ، بعد وجودها . فتكون النفس من حيث وحدتها وبساطتها حادثة ، لسبق عدمها على وحدتها ، وفرضت غير حادثة - من هذه الخيثة ، هذا خلف .

---

(١) القابلية .

## الفصل السابع فسي اثبات النفوس السمائية وكيفية تصوراتها وتحركاتها

قد عرفت وجود الحركات الدورية للأجرام السماوية ، وعرفت اختلاف الافلاك والكواكب ، في جهات تلك الحركات ، وفي (لوحة ٣٣٧) سرعتها وبطلها وفي أن بعضها بالذات ، وبعضها بالعرض ، وأن ما بالعرض لابد وأن يكون تابعا لما بالذات .

وقد عرفت أيضا أن الحركة التي بالذات : إما قسرية أو طبيعية أو إرادية . فالحركات المستديرة للسمائيات ، لا تخرج عن أحد هذه ، والاولان باطلان ، فتعين الثالث ، وهو كونها إرادية . أما بطلان كونها قسرية ، فلان حركات الافلاك لو كانت قسرية ، لكانت على موافقة حركة القاسر ، فان التحريك القسري لا يكون الا بالاستصحاب ، فكان يجب ألا يختلف في الاقطاب وقد علمت (أن) (١) اختلافها فيها .

ثم أعلى ما يتحرك من الافلاك ليس فوقه ما يحركه ، وما تحته أن دافعه أو زاحمه ، ليكون قاسرا له ، فتلك المزاحمة والمدافعة حركة أيضا . فان كانت قسرية فلا بد وأن تنتهي الى إرادة أو طبيعة تصدر عنها بعض الحركات السمائية . إذ يعلم قطعا أن العالم العنصري عيسر قاسر في الحركة للعالم السماوي .

فالسماويات أن كان فيها ما حركته قسرية فليس كلها كذلك .  
فنجمل كلامنا فيما ليس بقسري الحركة .  
وأما بطلان كونها طبيعية ، فلما علمت في مباحث الحركة أن الحركة

---

(١) سقطت من ك .

فأنه يسبقه تصور ، فهذه الحركة يسبقها تصور •  
 فللسماويات حياة وأدراك ، فحركاتها إما عقول أو نفوس ،  
 لكن المقول لا تحرك الجسم مباشرة ، لكون ذلك ينافي كونها  
 عقولا •

فأنا نمنى بالعقل الذات المجردة عن المادة وعلائقها وتدابيراتها ،  
 فهي إذن نفوس ، وتصوراتها يجب أن تكون جزئية وكلية مما ، لأنها  
 لو لم يكن لها من التصورات الا التصور الكلي فقط ، لامتنع تحريكها  
 للجسم السماوي ، لان التصور الكلي لا يصدر عنه حركة جزئية ، وألا  
 لافترقت الى سبب مخصص تقتزن به ، ولا يكون هو وحده موجب تلك  
 الحركة المعنية •

الا ترى أنا اذا حكمنا بأن البلد الفلاني ينبغي أن يقصد ، لا يكفي  
 فيه مجرد حكمنا بأنه ينبغي قصد بلد مطلقا ، بل لا بد معه من الشعور  
 بالبلد المخصوص • والحركات الفلكية جزئية ، فاذن تصدر عن تصور  
 متجدد جزئي ، ليخرج بها المتصور من القوة الى الفعل في أمر ما ، هو  
 غير الحركة •

فإن الحركة لا تطلب لذاتها ، بل إنما تطلب لغيرها ، كما سبق  
 وليس غرضها من الحركة أمرا شخصيا تقف عنده ، لأنها لو وجدت أو  
 قنطت لوقعت على التقديرين ، فما دامت حركاتها • وسنبرهن على دوام  
 حركاتها ، فلها إرادة كلية ، وتصور كلي ايضا •

كونها من إرادة : فقد وجب إذن أن تكون الحركة الفلكية إرادية • فلها  
 الوضعية إذا لم تكن من قسر ، فيمتنع أن تكون من طبيعة ، بل يتعين  
 له إرادة كلية ثابتة كحركة كلية تلك الإرادة الكلية ، مع الوصول الى  
 نقطة توجب إرادة جزئية للحركة من تلك النقطة الى نقطة أخرى •

ثم الحركة المتقدمة ليست حلة مطلقة لحركة متأخرة ، بل كل فلك  
 محرك مرید ، وكل محرك مرید ، فإنه يسبق تحريكه شوق ، وكل شوق

وهكذا دائما يكون الوصول الى كل نقطة مع الارادة الكلية علة  
لارادة وحركة جزئيتين ، فلو لا الارادة الكلية ، ما وجب تحدد الارادات  
والحركات الجزئية على الدوام . والارادة لكون الجسم في حد ما من  
المسافة ما لم توجد لم يجب تحريك الجسم اليه ، وإذا (١) وجدت أمتنع  
أن يكون الجسم في حال وجود الارادة في ذلك الحد الذي يريده ، لان  
ارادة الابدان لا تتعلق بالموجود . بل كان في حد آخر قبله ، وأمتنع أن  
يعصل في الحد الذي يريده حال كونه في الحد الذي قبله .

فإن تأخر كونه في الحد الذي يريده عن وجود الارادة لامر يرجع  
الى الجسم ، الذي هو القابل . لا الى الارادة ، التي هي الفاعلة .

ومع وصوله الى الحد الذي يريده تفتى تلك الارادة ، ويتجسد  
غيرها ، فيصير كل وصول الى حد سببا لوجود ارادة تتجدد مع ذلك  
الوصول . ووجود كل ارادة سببا لوصول يتأخر عنها ، فتستمر الحركات  
والارادات ، أمتمرار شيء غير قار ، بل على سبيل تصرم وتجدد .  
والسابق لا يكون بأنفراد علة لللاحق ، بل هو شرط ما تتم العلة  
بأنضيافه اليها . ولو طلب الفلك بحركته وضما مميئا موجودا ، لكان  
ذلك تعميلا للحاصل . بل يطلب وضما فرضيا يفرضه ويتجه اليه  
بالحركة ، وليس هو فرضيا يقف عنده ، وألا لوقفت الحركة ، وهو  
محال ، لا سياتي .

فلا بد وأن تطلب وضما مميئا فرضيا كليا . ولا منافاة بين كونه  
مميئا وبين كونه كليا . فإن الكلي له مع كليته تميئ يتميز به عن سائر  
الكليات . وتقييده بالجسم الجزئي الواحد ، لا يضر كليته ، وقد عرفت  
ذلك فيما مر ، فلا بد للفلك ( لوحة ٣٣٨ ) من ارادة كلية عقلية .

فله نفس ناطقة ، كما لنا ، وأن كانت في جوهرها ، وفي مرتبتها  
من الوجود أفضل مما لا يمكننا الاطلاع على قدر التفاوت فيه . بل

---

(١) أذا .

الاشبه أن نسبة نفوسها الى نفوسنا ، في الحرف ، كنسبة أبدانها الى أبداننا في ذلك .

وليس حال الفلك كحالنا في الحركة ، فإن لنا خطوات ، وما يجري مجراها ، تتمين أرادتنا الجزئية للحركة من حد الى حد بها .  
والفلك فأوضاعه متعاقبة ، وما يفرض فيه منتهى حركة جزئية من النقط . ليس بأولى من نقطة أخرى .

وأما تختلف حدود حركته بقياسه الى غيره ، كمقابلته وترييمه وتسديسه ، وغير ذلك من المناسبات الكوكبية ، وهذا القدر ، فيكفي في اختلاف أرادته الجزئية ، وتعين حدود حركاته .

وليست حركاتها لمجرد أخراج الاوضاع من القوة الى الفعل ، فانه لو كان كذا ، ما دام دوراتها على قطبين ثابتين ، فانه مع ثبات حركاتها على القطبين أوضاع من قبل ثبات القطبين بالقوة أبدا . بل العدمس يحكم بانها مثال لذات روحانية ، تنبث عنها الحركات .

والحركات معدة لحصول تلك اللذات ، وكثيرا ما تنفعل أبداننا بالحركة عن هيات تحصل في نفوسنا ، كما يتحرك البدن بالرتس والتصفيق وما يشبههما ، عن طرب وارتياح يحصل للنفس . فهكذا تنبث حركات الافلاك ، عما يأتيها من الافق الاعلى .



الباب السادس

قسي

العقول وثارها في

العالمين الجسماني والروحاني



## الفصل الأول

### في

#### أن العقل هو مصدر

#### وجود النفوس كلها

إذا نظرت في خواص الواجب والممكن ، من حيث هو واجب ويمكن فلا تشك في أن النفوس الارضية والسماوية ممكنة الوجود ، لا واجبة الوجود سواء كانت قديمة أو حادثة - وكل ممكن الوجود فيستدعي علة - وعلة النفس القريبة : أما واجب الوجود<sup>(١)</sup> ، أو غيره .

لا جائز أن تكون هي الواجب الوجود ، لان النفوس كثيرة ، وواجب الوجود واحد حقيقي ، لا يصدر عنه - كما عرفت - بلا واسطة ، أكثر من ملول واحد . فلا بد وأن يكون لبعضها علة قريبة ، غير الواجب .

ولان النفس ، من حيث هي نفس ، لا توجد الا متعلقة بجسم ، فلا يتقدم وجودها على وجوده . وما لا يصدر عنه الا واحد ، لا تصدر النفس والجسم عنه ( الا<sup>(٢)</sup> ) مما .

فالنفس ، من حيث هي نفس ، علتها القريبة غير واجب الوجود لذاته ، وذلك الغير الممكن ، لا يخلو : أما أن يكون جسما أو غير جسم ، أما جوهر أو عرض .

والمرض إنما يفعل بواسطة الجوهر ، فإنه كما لا يستقل بفاعليته<sup>(٣)</sup> ، فإن الفاعل ما لم يتعين في ذاته ، ويتشخص بالفعل ، لا يوجد غيره ، مما لا يتشخص الا بالفاعل ، فلا يفعل الا به . بل على الحقيقة ليس الفعل الا للجوهر .

(١) أ «الواجب والوجود» .

(٢) سقطت من أ .

(٣) أ «بقوامه» .

وأن كان يفعل باعتبار ما فيه من العرض ، فالفعل منسوب اليه ،  
لا الى العرض الذي فيه • ثم هذا المرض ، أن كان محله جسمًا ،  
فقوامه به ، فما يصدر عنه يعد قوامه ، إنما يصدر بواسطة الجسم ،  
فيكون بمشاركة من الوضع •

فإن الشيء إذا صار قوامه يتوسط المادة ، صار ما يصدر عن  
قوامه مخصوصا بتوسطها ، وإنما يتوسط بما تقتضيه الخاصة المادية  
فنسب الوضع •

وأوضاع الجسم من أجسام أخرى غير متشابهة ، ولذلك يختلف  
تأثير الاجسام بحسب : القرب والبعد ، ومتوسط الموضوع بين القوة  
وبين مالا وضع له ، التوسط الخاص بالموضوع ، محال ، إذ لا زيادة  
معنى له ؛ على<sup>(١)</sup> وجود القوة ، أن رفعنا لوازم الوضع • وليس المعوج  
الى أن يكون للمنفل وضع ، هو النسبة مطلقا • بل نسبة ما يفعل  
بتوسط موضوعه المادي • وهذه النسبة لا توجد بين القوة وبين ما لا  
وضع له ، وأن وجدت نسب أخرى •

والشيء الذي ليس بجسم ، إذا فعل في الجسم ، فليس لا نسبة  
له ، الى الجسم ، بل له نسبة اليه • ألا أنها ليست تختلف ، ولا تحتاج  
الى تخصص حال له ، حتى يفعل به ، بل يكفي وجود ذاته ، في أن يفعل  
في المستعدات • فلذلك إذا حصلت المستعدات ، لم تفتقر الى غير النسبة  
التي بينه وبينها ، ولا تحتاج الاجسام . في أنفعالاتها ، الى توسط من  
موادها ، لان المادة هي المنفصلة ، لا المتوسطة بين المنفل ، وبين غيره •

ولوجود توسط الموضوع<sup>(٢)</sup> في أفعال القوى الجسمانية ، وجب ألا  
تسخن النار مثلا أي شيء اتفق ، بل ما كان ملاقيا لجرمها ، أو ما كان

(١) أ «عل» •

(٢) أ «الوضع» •

من جرمها بحال ما • ولا يستغنى بالشمس الا ما كان مقابلا لها •  
وما لا يفعل ألا بمشاركة الوضع . لا يمكن أن يكون فاعلا لما  
( لوحة ٢٣٩ ) لا وضع له . وألا لم يكن فعله بمشاركة الوضع والنفس ،  
لا وضع لها ، فلا يكون فاعلها أمرا جسمانيا •  
وأذا رجعت الى نفسك ، علمت قطعا أن الاعراض والصور القائمة  
بالمواد ، يستحيل أن تفعل وجود ذات قائمة بذاتها ، لا في مادة . ووجود  
جوهر مطلق كيف كان • فان العلة يجب أن تكون في ذاتها أقوى من المعلول  
وأشرف •

والعرض أضعف وجودا من الجوهر . وكيف يكون ما ليس له من  
الوجود حظ القوام بنفسه ، ينال غيره منه ذلك ؟ فان المعلول يجب ألا  
يكون أكد وجودا من العلة ، بل لا يصح أن يساويها •  
وأذ قد ثبت ان الوجود اعتباري . فالماهية نفسها من الفاعل ، وهي  
كظل له ، ولا يمكن أن يكون الظل أكمل وأتم . من ذي الظل ، فالعرض  
سواء كان محله جسما أو غير جسم . لا يجوز أن يكون علة فاعلية للنفس  
بسبب أن وجوده أضعف من وجودها •

فأذن العلة الفاعلية لوجودها جوهر : أما جسم أو نفس أخرى ، أو  
عقل ومحال أن يكون جسما ، لانه أن كان فاعلا لها ، لانه جسم وجب أن  
يكون كل جسم فاعلا لنفس وجوب اشتراك الاجسام في الطبيعة الجسمية ،  
وأن كان كذلك ، لانه جسم ما متخصص بخصوصية ، فتلك الخصوصية  
هي المؤثرة في وجود النفس ، لا الجسم وحده ، لا مر •

ولا المجموع الحاصل من الجسم والخصوصية . فان النفس بسيطة .  
فلا تكون علتها الذاتية مركبة ، لما عرفت . ولان الجسم لا يوجد بالفعل  
ألا مركبا من : مادة وصورة ، فلا يفعل البسيط ، ولا يمكن أن يفصل  
بمادته فقط ، لانه يكون بها موجودا بالقوة ومن حيث هو كذلك فلا  
يصدر عنه فعل ، ولا بصورته فقط ، إذ ليس لها حظ القوام بنفسها •

وايضاً فالنفس أشرف من الجسم ، والشئ لا يوجد ما هو أشرف منه .  
ومع هذا فالتجربة دلت على أنه لا يفعل إلا بمشاركة الوضع ، فلا  
يؤثر في النفس التي لا وضع لها . ومحال أيضاً أن يكون فاعل النفس  
نفساً أخرى غيرهما لانهما أن تساويا اعني النفس التي هي علة والنفس  
التي هي معلولة لها في الطبيعة النوعية . من غير أن تكون احدهما (١١)  
أقوى في ذاتها من الاخرى ، لم يكن كون هذه موجودة (١٢) لتلك بأولى من  
أن تكون تلك موجودة (١٣) لهذه .

فإن أقترن بأحدهما مخصص كان ذلك المخصص إما هو علة الاخرى  
فيكون القائم بذاته معلولاً لما لا قوام له بذاته . وإما هو جزء من علتها ،  
فتكون علة البسيط مركبة (١٤) ، وكلاهما قد سبق إبطاله .

وإن لم يتساويا في الكمال والنقص الذاتيين ، فيمتنع أيضاً أن  
تفعل احدهما الاخرى من حيث أن الفاعلة نفس ، لان النفس وإن كان  
قوامها بذاتها ، لا بمواد الاجسام ، فهي من حيث هي نفوس أنما تفعل  
بواسطة الجسمية (١٥) ، فإنها أنما جعلت خاصة بجسم ، بسبب أن فعلها  
من حيث اختصاصها بذلك الجسم ، لا يتم إلا به وفيه ، وألا لكانت من  
هذه الحيثية مفارقة الذات والفعل جميعاً له ، فلم تكن نفساً بالقياس  
اليه .

وهي من حيث تفعل لا بمشاركتها هي عقل لا نفس ، ولو فعلت  
النفس نفساً كيف كان فلا بد من الانتهاء الى نفس لا تكون علتها القرينة  
نفساً ، ولا غير نفس ، مما سبق إبطال كونه علة فاعلية لها . فلم يبق  
أن تكون علتها الفاعلية من غير واسطة ، إلا المقل .

(١) في ك «أحدهما» .

(٢) (٣) أ «موجودة» .

(٤) في ك ، أ «مركباً» .

(٥) أ «الجسم» .

فكل النفوس تستند في وجود ذاتها الى عقل : أما بغير واسطة بينها وبينه ، وأما بواسطة هي نفس ، ولكن لا من حيث تأثيرها فسي وجود النفس المملولة لها ، فأنها من تلك الحيشة عقل ، لاستغنائها فسي ذلك الفعل في ذاتها وفي فاعليتها عن الجسم ، وقد مر تقريره \*

وليس بمستنع أن يكون شيء واحد باعتبار وعقلا باعتبار ، (و) <sup>١١</sup> نفسا في زمان ، وعقلا في زمان آخر ، فإن المجرد الذي يفعل فعلا باعتبار تعلقه ببعض الاجسام ، ويفعل فعلا آخر باعتبار تجرده عن تلك الملاقة في وقت آخر ، هو بهذه المثابة \*

والنفوس الناطقة بمد موت البدن أن لم تتعلق حينئذ بجسم البتة ، فهي عقول في تلك الحال ، لا نفوس \* وقد كانت قبل ذلك نفوسا لا عقولا ، فهذا مما لا يمنعه حريج العقل بغيرته \* بل أن كان متمنا فحتاج في بيان امتناعه الى دليل منفصل \*

فقد يحصل من جميع هذا ، ان النفس ليس علتها الفاعلية القرينة هي الواجب الوجود ، ولا عرض ، ولا جسم ، ولا أحد جزئيه ، أعني : المادة والصورة ، ولا نفس أخرى ، من حيث هي نفس \*

فهو إذن عقل : أما مطلقا <sup>١٢</sup> ، او ببعض الاعتبارات \* ولا بد وأن ينتهي الى ما هو عقل مطلق ، فتستند كل النفوس اليه ، وهو المطلوب \*

---

(١) استقلت من ك \*

(٢) «مطلقا» \*







فإن زالت ولم تتحفظ في قوة أخرى ، تكون لتلك القوة المدركة كالخزانة ، افتقرت القوة المدركة في استمادتها الى تجشم كسب ، مثل تجشم الكسب الذي كان في أدراك تلك الصورة أولا .

وأن أنحفظت في قوة أخرى كالخزانة لم تفتقر القوة المدركة في استمادتها الى أكثر من مطالعة الخزانة ، والالتفات اليها ، من غير احتياج الى أن يكتسب ، كما اكتسبت في أول الامر . ولو افتقرت السى تجشم كسب جديد لكان الذهول والنسيان واحدا .

والصورة العقلية إذا<sup>(١)</sup> غابت ولم يفتقر استرجاعها الى كسب جديد ، لا بد وأن تكون محفوظة في شيء ، وإلا لم تستغن عن تجشم<sup>(٢)</sup> الكسب المذكور .

وذلك الشيء لا يجوز أن يكون جسما ولا جسمانيا ، لاسستحالة حصول المقولات المجردة فيهما . فهو إذن مجرد ، وهذا المجرد : أمسا النفس المدركة لتلك الصورة أو غيرها ، لا جائز أن يكون هو النفس ، وإلا لم تكن غائبة عن تلك الصورة لما مر . ولا جائز أن يكون هو جزءها ، إذ لا جزء للنفس ، كما عرفت ، فلا بد وأن يكون جوهرها عقليا أو ينتهي الى جوهر عقلي .

أما أنه جوهر فلأنه لو كان عرضا لكان محله مجردا ، وإلا لكان العرض جسمانيا ، وهو باطل . وذلك المجرد هو الجوهر الذي كلامنا فيه .

وأما أنه عقلي أو ينتهي اليه ، فلأنه لو كان نفسا وكانت المقولات فيها بالقوة ، وخرجت الى الفعل ، افتقرت الى مكمل ومفيد آخر . ولا بد من الانتهاء دفعا للتسلسل أو الدور ، المعالين الى ما لا تكون المقولات فيه بالقوة ، بل تكون فيه بالفعل . وليس ذلك هو الواجب

---

(١) واذ .

(٢) وتجشم .

الوجود ، فانه سيتبين لك امتناع كونه محلا للهيئات ، فهو إذن عقل مطلقا ، أو ينتهي الى ما هو كذلك . وأعني بقولي مطلقا : أنه عقل من جميع الاعتبارات ، ليس عقلا باعتبار ونفسا باعتبار غيره .

فهذا الجوهر المجرد هو الذي يعطي النفوس كمالها ، ونسبته الى النفوس البشرية ، كنسبة الشمس الى الابصار . بل أتم ، وهو كالخزانة للمعقولات . إذا أقبلنا عليه عنه . وإذا اشتغلنا عنه بجانب الحس انحمت الصورة<sup>(١)</sup> العقلية عنا .

فالارتباط الذي يقع بين نفوسنا وبينه ، هو الذي يرسم فيها الصور العقلية ، التي تخصص بسبب استعدادات خاصة ، تخصصها أحكام خاصة من الادراكات الجزئية السابقة المدة لادراك الكليات أو الادراكات الكلية المناسبة ، المتأدية الى المدرك الكلي .

ولولا تلك التخصصات لكان ادراك النفس لبعض الصور دون سائرها ، تخصيصا من غير مخصص ، وهو باطل بالبديهة ، ومتى انقطعت الوصلة<sup>(٢)</sup> بين النفس وبين ذلك الجوهر العقلي بأعراضها عنه الى ما يلي العالم الجسداني أو التفتت النفس الى صورة أخرى ، أنمى ما كان متمثلا في النفس أولا - ونظير النفس في ذلك من الجسمانيات المرأة ، فانه إذا حوذي بها صورة ، تمثلت فيها .

فإذا أعرض بها عنها زال ذلك التمثيل ، وربما تمثل فيها غير تلك الصورة ، على حسب ما يحاذي بها . وكذلك حال النفس ، إذا عرض بها عن جانب القدس ، الى جانب الحس ، أو الى شيء آخر من أمور القدس . وهذا أيضا . فلا يكون للنفس ، ألا إذا اكتسبت ملكة الاتصال بذلك الجوهر العقلي ، والنسيان ، في (لوحة ٢٤١) الصور الخيالية ، انما كان لزوالها عن الخزانة ، وهذا الجوهر لو زال عنه شيء ، لاحتاج

---

(١) «الصورة» .

(٢) «الوصلة» .

الى مخرج آخر ، يخرج من القوة الى الفعل ، ويعود الكلام فيه .  
وأذا كانت النفس ذات هيئة ، تتمكن (١) بها من الاتصال بالجواهر  
العقلي ، فذهولها عن الصور المنقولة لا يحوجها الى استئناف اكتساب (٢)  
وتلك الهيئة هي ملكة الاتصال به .

وأذا زالت تلك الملكة عنها ، فذلك الزوال هو نسيان ما اختص  
بتلك الملكة ، من المقولات الحاصلة للنفس - وتصرف النفس في الصور  
الخيالية والمأني والاحكام ، التي في الحافظة ، بتوسط القوة الفكرية ،  
يفيدها استمداد الاتصال بالفعل المخارق ، وحصول صور تناسب ذلك  
الاستمداد .

وتخصص التصرفات الفكرية بصورة صورة ، ويخصص استمداد  
النفس لصورة صورة ، من العقليات .

وقد يحصل استمداد صورة عقلية ، من صورة عقلية - على أن  
الصورة العقلية لا تخلو عن محاكيات لها ، من قبيل التخيل ، ما يليق  
بالقوة الجسمانية .

أست ترى أن التفكير في الاشخاص الجزئية ، يمد النفس لقبول  
الصورة الكلية ، المتناولة لتلك الجزئيات ، كالصورة الانسانية المكتسبة  
من التصرف في خيال جزئياته - وكصورة الصداقة المجردة عن الموارض  
المادية ، من التصرف في هذه الصداقة .

وتلك الصداقة ، وهي التصرفات في الجزئيات ، هي المخصصات  
للاستمداد التام ، لصورة صورة من الكليات .

وقد يفيد هذا التخصص «معنى عقلي» لمعنى عقلي ، كمسور  
المحدود من الحد ، والرسوم من الرسم ، واللازم من المألوم ، والنتيجة  
من القياس .

---

(١) أ «ممكن» .

(٢) أ «استئناف واكتساب» .

ولا يظن أن المقدمتين محصلتان للنتيجة ، بأن يفيدا وجودها ، بل هما معدان للنفس باستعداد قريب لحصول صورة النتيجة فيها من المبدأ المفارق .

وكما أن الاوليات لا يتوقف الحكم بها على غير تصور الطرفين ، ولا يجاب فيها عن لمة طالبة للتصديق ، فكذلك إذا لاحت المقدمات ، والتفتت النفس اليها حق الالتفات ، تحصل النتيجة بينه .

وأذا طلب لمة التصديق ، لم يمكن أن يجاب بشيء . وكـم من شخص يعرض عليه أمر ، فلا يفيد علمه البتة ، ويفيد غيره علما يقينا ، وطمانينة روحانية . فكل هذه وسائل للملم ، وأما واهية فغيرها . ونحن نجد جهر النفس في الاطفال خاليا عن كل صورة عقلية .

ثم تحصل له المعقولات البديهية ، من غير تعلم ولا روية . وليس حصولها فيه بمجرد الحس والتجربة ، إذ لا يفيد أن بمجردهما حكما كلياً ، إذ لا يؤمن وجود شيء مخالف لما أدركته ، فحكمنا أن الكل أعظم من جزئه مثلا ليس لأننا أحسنا كل جزء ، هذا حاله . وكذلك القول في تصديقنا بالبراهين ، إذا صحت ، فإن اعتقادنا صحتها لا يصح بتعلم . وألا فذلك يتمادى الى ما لا يتناهى ، ولا ذلك مستفاد من الحس . إذ لا يفيد الحكم الكلي .

فهذه الاشياء أذن من فيض الهي يتصل بالنفس النطقية ، وتتصل به ، فيحصل فيها هذه الصور العقلية . والذي فاض منه ذلك ، لا بد وأن تكون هذه المعقولات حاصلة فيه ، لما مر ، من وجود كونه كالخزانة لها .

وأذا كان كذلك لم يكن جسما ولا جسمانيا ، إذ المعقولات لا تحصل في جسم ، ولا جسماني .

ولا بد وألا يكون فيه بالقوة . وألا لاحتاج الى مكمل آخر ، ومخرج له فيها الى الفعل . فلا يكون مستكملا فيها بألة بدنية . فهو من هذه

الحيثية ليس بنفس ، وليس هو الواجب الوجود ، لما ستعلم أنه لا يكون محلا لشيء ، فهو إذن جوهر عقلي ، يقوم للنفس الناطقة مقام الضوء للبصر ، ألا أن الضوء يفيد القوة على الإدراك فقط ، لا الصورة المدركة .

وهذا الجوهر يفيد بأنفراد ذاته للقوة الناطقة على الإدراك ويحصل لها الصور المدركة أيضا ، والاشغال البدنية تموق النفس عن الاتصال به ، فلا تتصل به إلا برفض القوى البدنية ، وتخليتها أما رفضا بالكلية ، وكأنه غير ممكن ، وللنفس تعلق بالبدن أو رفضا ، دون ذلك . وليس شيء يمنحها من دوام الاتصال به إلا البدن - والتجربة والحدس يدلان على ذلك ، فإذا فارقت البدن ، ولم يبق فيها شيء من الهيئات المكتسبة منه ، التي تجعلها عند مفارقتها ، كأنها لم تغارقه ، لم تول متصلة بمكملها ومتعلقة به .

وقد عرفت أن اللذة الحقيقية هي اللذة العقلية ، وهي الكمال الحقيقي للنفس . فالمقل<sup>(١)</sup> هو المكمل للنفس ، ومن علل الاتصال به قوة تفيده ، هي العقل الهولاني ، ومتوسطة ، هي : العقل بالملكة ، وقريبة هي العقل بالفعل . ألا أن العقل الهولاني يمد النفس للاتصال ، وحصول الاوائل بتوسط قصد فكري من النفس ، والقوتين الاخرتين ، تمدان مع قصد ما .

---

(١) العقل .

## الفصل الثالث

### في

#### بيان اسناد مالا يتناهي من الحركات والحوادث الى العقل

القوة : إذا كانت غير متناهية ، من جهة إعطاء المدة ، لا يمكن أن تكون قابلة للتجزؤ بوجه من الوجوه ، ولا بالمرض ، لان كل قوة تجزأت ، فان كل واحد من أجزائها يقوى على شيء . والجملة تقوى على مجموع تلك الاشياء .

وإذا كان كذلك كل جزء أضعف وأقل مقويا عليه من الجملة ، فان قوى كل واحد من هذه الاشياء ، أو بعضها على ما لا يتناهي من وقت معين ، فمقوى الجملة أزيد منه ، ولا زيادة على غير المتناهي ، إلا من جهة الطرف الذي يتناهي اليه ، فبقى أن كل واحد منها يقوى من ذلك الوقت المعين على متناه ، فتكون الجملة أيضا متناهية ، و (قد) فرضت غير متناهية ، هذا خلف .

وكذلك إذا كانت القوة متناهية من جهة المدة ، فان المدة إذا كانت متعاقبة لزم أن تكون المدة التي وقع فيها العدد الغير المتناهي غير متناهية ، ويعود الخلف المذكور .

وان لم يكن العدد متعاقبا ، فبطلان عدم تناهيه أظهر . وتبين أيضا امتناع عدم تناهي القوة ، باعتبار المدة ، على كل واحد من التقديرين ، فإنها لو احتملت التجزؤ فكل واحد من تلك المدة : أما ألا يقبل الشدة والضعف ، مثل تمقلنا أن : الواحد نصف الاثنين ، أو

---

(١) سقطت من ك .

يقبلهما ، ككل واحد من عدد الحركات فإن كان الاول فلا بد وأن يقوى البعض على شيء من ذلك •

ومحال أن يقوى على احاد مثل احاد ما يقوى عليه الكل ، وهي غير متناهية ، والا لم يبق فرق بين الكل وجزئه • ومحال أيضا أن يقوى على احاد كذلك ، وهي غير متناهية ، والا لكانت الجملة أيضا تقوى على متناه ، فلم يبق إلا يقوى البعض على احاد كل واحد منها أقل من احاد الكل : أما متناهية ، أو غير متناهية • وكيف كان فهو يوجب<sup>(١)</sup> أن تكون الاحاد قابلة للاقل والازيد ، وهو خلاف الفرض •

وأن كان الثاني ، فالبعض من القوة أن لم يقو على تحريك منا جركه الكل ، فلا شك أنه يقوى على تحريك ما هو أصغر منه • ثم الكل يمكنه تحريك ذلك الاصغر حركات أسرع ، فيحرك فني مثل زمان تحريك الجزء تحريكا أكثر عددا ، فيكون العدد المبتدأ من وقت معين ، أن صدر عن الجزء حركات أقل منه هو صدر عن الكل ، إذ هو أبطأ ، فيكون هو بعض الصادر عن الكل ، وأبتدأؤهما واحد ، فيجب أن ينقص المقوى عليه ، لا من جهة المبتدأ ، وما نقص من جهة فهو متناه منها •

فالصادر عن الجزء «متناهية»<sup>(٢)</sup> من الجهات ، ويرجع المحال المذكور وبهذا تظهر استحالة اشتراكهما في الفعل ، ويكون الخلاف في أن لفعل الكل أشد من فعل الجزء •

وكل قوة في جسم فانها تحتل التجزؤ ، فليس شيء من القوى غير المتناهية موجودا في الجسم ، ولا قوة من القوى الجسمانية غير متناهية التحريك ، سواء كان تعلقها بالجسم تعلق الحول ، أو تعلقا على وجه اخر ، لان القوة الغير متناهية ، لو حركت جسما مضافة ما ، بكل

(١) «موجب» •

(٢) هكذا في ك ، أ •



قوتها لا ببعضها ، حتى لا تكون الارادية منها تمسك عن شديد الحركة .  
 ليتصرف كمالها الى دوام التحريك ، وحركة ذلك الجسم بعينه في تلك  
 المسافة ( في تلك المنافذ )<sup>(١)</sup> بعينها أخرى متناهية ، فكل منهما تحرك  
 في زمان لا محالة ، لزمانيهما بالضرورة نسبة ، وكذا لسرعة حركتيهما  
 وبطئيهما . ولا شك أن قطع الجسم لتلك المسافة بالقوة الغير المتناهية ،  
 انما هو في زمان أقصر من الزمان الذي يقطعها بالقوة المتناهية ، والا  
 لم يظهر التفاوت بين القوتين ، والتي زمانها أقصر هي أسرع من التي  
 زمانها أطول .

ونسبة القوة الى القوة ، كنسبة الزمان الى الزمان ، لكن نسبة  
 الزمان الى الزمان نسبة متناه الى متناه ، فنسبة القوة الى القوة هي  
 كذلك أيضا .

فالقوة التي فرضت غير متناهية هي متناهية . هذا خلف .  
 ولا يتصور قوة تحرك تحركات غير متناهية في الشدة . والا لكان  
 تحريكها لا في زمان ، اذ لو كان في زمان ، مع أن كل زمان فهو قابل  
 للقسمة ، كما عرفت ، لكان كونها في بعض ذلك الزمان يقتضي كونها  
 أشد من التي في كله ، فلا تكون الحركة في كله ، لا نهاية لها في الشدة .  
 وهو على خلافه افرض ، واذا قد تقرر أن كل قوة حالة في الجسم أو  
 متعلقة به كيف كان ، لا يجوز أن تكون غير متناهية في ذاتها ، أي لا تكون  
 بحيث يصدر عنها ما لا يتناهى في المدة أو في العدة أو في الشدة .

فمن الواجب أنه أن كانت حركات غير متناهية أو حركة واحدة  
 كذلك ، فلا بد من استنادها الى عقل واحد ، فما زاد .

لكن المقدم حق فالتالي مثله . أما بيان صدق المتصلة ، فلان ماعدا  
 العقل أما جسم أو متعلق به أو لا جسم ولا متعلق به<sup>(٢)</sup> ، لكن الجسم

(١) سقطت من ك .

(٢) ك «بها» .

وما يتعلق به ، لا يصدر عنهما ما لا يتناهى ، فالصادر عنه ذلك هو ما ليس بجسم ولا متعلق<sup>(١)</sup> ( لوحة ٢٤٤ ) به .  
وهذا أن كان هو واجب الوجود فيمتنع ألا يكون بينه وبين المحرك الجسماني واسطة ، كما ستعلم . سواء كان ذلك المحرك نفسا أو غير نفس .

ونعيد الكلام في الواسطة . وأن كان عرضا فحله هو العقل ، لا غير ، وألا لم يكن بريئا عن التعلق بالجسم . وأن كان جوهر فذلك هو العقل إذ لا نمي بالعقل إلا الجوهر الذي هو بهذه المثابة . وأما بين حقبة المتقدم فلائله لولا وجود حركة غير منقطعة لما حدث حادث ، إذ الحادث لا يوجد بعلة دائمة ، ألا إذا توقف إيجابها له على حادث آخر . وألا لكان وجوده في بعض الأحوال دون بعض ترجيعا من غير مرجع ، فلا بد من توقفه على حادث ، وذلك الحادث يتوقف على آخر ، وهكذا إلى غير النهاية .

وهذه الحوادث لا يجوز اجتماعها في الوجود ، لاستحالة وجود أمور مترتبة بالطبع إلى غير النهاية معا ، فكل حادث يسبقه آخر لا إلى أول ، والسابق لا يجوز أن يكون علة تامة لوجود اللاحق ، لأنه فيسر موجود حالة وجوده .

فلا بد وأن تكون العلة التامة لوجوده مركبة من موجود دائم الوجود ، ومن سبق حادث آخر ثم الحادث إذا حصل وله علة ثبات فنسبته إليها ليست دائمة ، وألا لدامت ، ولكنها حادثة . فللنسبة على حدوث وثبات ، ثم يعود الكلام إلى نسبة النسبة ، في نسبتها إلى علة الثبات ، وتتسلسل العلل الثابتة إلى غير النهاية ، فلا بد من وجود شيء ثابتة على سبيل التغير والحدوث ، بمعنى أن ماهيته هي التغير والتجدد ، ولا مفهوم له وراء ذلك .

---

(١) كان يجب أن يكون رقم اللوحة ٢٤٣ لكن الأصل ك غير ناقص .

قدوام هذه الماهية وثباتها ، هو دوام التغير وثباته ، وذلك الشيء هو الحركة الدائمة .

ولو فرض انقطاعها في حالة لاستحال بعدها حدوث حادث ، فانه اذا لم يحدث في حالة فما الموجب لحدوثه بعدها ، فيفتقر الى حادث . وذلك الحادث يفقر أيضا الى مثله ، فلم يتصور الحدوث .

ومهما فرضت حركة دائمة انقطع الاستفهام بلم . ولا بد وأن تكون هذه الحركة دورية ، والا للزم انقطاعها ، بدليل أن الحركة المستقيمة لا تذهب في جهة الى غير النهاية ، لوجوب تنامي الجهات ، وبالتعاود لا بد من الانقطاع ، لوجوب السكون . بين كل حركتين مستقيمتين متضادتين أو مختلفتين ، كيف كانتا ، اذا الحركات المستقيمة لا بد وأن تكون نحو جهة . ولا بد وأن يكون لتلك الجهة حد تنتهي اليه .

والمحرك الموصل للجسم الى ذلك الحد ، سواء كان هو الميل أو الطبيعة أو أي شيء كان يجب أن يكون مغايرا للمحرك له من ذلك الحد الى جهة أخرى تخالفها . ولا شك أن الموصل الى حد يكون موجودا حال الوصول اليه ، ضرورة كونه علة الوصول ، والوصول اني الوجود .

والسبب المقتضي للحركة من ذلك الحد الى اخر يخالفه في الجهة ، ( و ) لا يجامع وجوده وجود السبب الموصل الى الحد الاول ، فهو حادث بعد ان الموصلية بعدية ، لا يجامع القبلية ، لا كالبعدية الذاتية . وهذا الحادث هو اني الوجود أيضا فيبين ان الموصلية الى الحد الاول وان اللاموصلية اليه . وهو الان الذي وجد فيه سبب الحركة من ذلك الحد الى ما انتهت اليه الحركة الى الجهة المخالفة ، أما أن يكون زمان أو لا يكون . فان لم يكن لزم تتالي الانات ، وأن كان فذلك هو

---

(١) سقطت من ك .

زمان ( السكون ) (١) ، فتنقطع الحركة ، فلا يحفظ الزمان ، فالتسي تحفظه هي المستديرة .

ثم أن حدوث المحرك من ذلك الحد يستدعي وجود حركة متصلة مستمرة ، فلو كانت مستقيمة لماد الكلام ، فوجب كونها مستديرة ، سواء كان بين الحركتين المستقيمتين زمان سكون ، أو لم يكن ، فلا حادث ألا وهو منفعل عن الحركات الدورية (٢) السماوية . ولهذا لو كانت السماويات أو شيء منها حادثا ، لافتقرت إلى سماويات أخرى متحركة على الدوام حركة دورية ، فتكون هي التي كلامنا (٣) فيها .

فالسماويات ثابتة دائمة على حالة واحدة في ذواتها وأغراضها القارة لكن يحصل بحركاتها المختلفة اختلاف إضافات ، كما مر . ولا تفقر هذه الحركة الدورية إلى علة حادث ، لكونها (٤) ليس لها ابتداء زمني ، وهي دائمة باعتبار ، وبه استغنت عن العلة الحادث ، وحادث باعتبار ، وبه كانت تستند الحادثات .

فإن المراد بالحادث الذي هو موضوع قولنا : كل حادث فله علة حادث هو الماهية التي عرض لها الحدوث والتجدد ، من حيث هي معروضة له .

والحركة ليست كذا ، بل هي حادث لذاتها ، بمعنى أن ماهيتها هي الحدوث الذي نعتي به ههنا نفس التغير واللاثبات .

فإذا كان ذلك الحدوث أو التجدد أو التغير ، بأي عبارة شئت أن تعبر عنه دائما ، لم يكن مفتقرا إلى أن تكون علة حادث ، إلا إذا عرض له تجدد وتغير زائدان عليه ، كالحركة الحادث ، بمد أن لم تكن ،

---

(١) سقطت من ك .

(٢) ك «البدئية» .

(٣) أ «لامن» .

(٤) ك «لكون» .

بخلاف المتصلة الدائمة التي ( لوحة ٢٤٥ ) قد عرفت كيفية تعلقها بالارادات الكلية والجزئية وحدوث العلة الذي<sup>(١)</sup> يفتقر اليه المعلوم الحادث ، لا يلزم أن يكون حدوثا زائدا ، وألا لم يصح استناد الحادث الى الحركة الدائمة .

فالحاصل أن كل واحد من المتغيرات ينتهي الى ماهية دائمة ، هي نفس التغير ، وهي الحركة المعرفة بأنها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها ، فلدوامها لم تكن علتها حادثة ، ولكونها نفس التغير صح أن تكون علة للمتغيرات ولولاها للزم من دوام تأثير الواجب لذاته في معلوله الاول ، على ما ستعلم دوام معلول معلوله .

وكذلك حتى لا ينتهي الامر الى الحوادث العنصرية البتة . وللزم من وجوب حدوث علة كل حادث عنصري تسلسل علل ومعلولات حادثة موجودة معا لا نهاية لها ، وللزم من عدم أي شيء كان بعد وجوده عدم علته وعدم علة علته كذلك ، الى أن ينتهي الامر الى واجب الوجود لذاته ، فيمد ما يمتنع عدمه ، وهذه اللوازم باطلة ، ووجه لزومها قد عرفته من أصول سبق تقريرها .

ولوجود الحركة المستمرة لا يلزم شيء من هذه الامتناعات . فلو لا وجود عقل أو أكثر موجب لهذه الحركة ، لما وجدت . ولا يجوز أن يكون العقل مباشرا لهذه الحركة . وألا لكان له تعلق بالجسم من طريق التصرف فيه ، فلم يكن عقلا ، بل معنى استناد هذه الحركة الى العقل هو أنه لا يزال دائم الفيض على النفس المحركة هذه الحركة . مددا لها بقوته التي لا تنتهي ، وهي تقبل منه ذلك الفيض ، وتؤثر تأثيرا غير متناه . على سبيل الوساطة ، لا على سبيل المبدئية التي بين امتناعها . فما يتعلق بالجسم لا يصدر عنه ما لا يتناهي لو أنفرد ، لكن يجوز ذلك إذا لم يزل مستمدا من مبدأ عقلي . وليس يمتنع على الاجسام الانفصال الغير المتناهي . بل الممتنع عليها هو الفعل الذي هو كذلك على وجه الاستبداد ، من غير أن يستمد أمرا من غيره .

---

(١) ا «القياس» .



\_\_\_\_\_

لا بد من افتراق الاجسام بالهيات ، والهيات التي تقتون بها  
يمتنع أن تكون معلولة لنفس الجسمية ، بما هي جسمية ، والا لانفتت  
الاجسام في الهيات والمقادير والاشكال ، لاتفاقها في الجسمية .  
واذا لم تقتضها مجرد الجسمية ، مع أن الاجسام لا قيام لها ، الا  
بها لاستحالة وجود الاشياء المتكررة دون مخصصاتها ، وجب من ذلك  
الا تقوم الاجساد ، الا بما هو غير جسم .

فان بمض الاجسام اذا لم يوجب تلك التخصصات من حيث هو جسم لم يوجها جسم غيره ، لاشتراك كل الاجسام - في الطبيعة الجسمية ، وغير الجسم ان كان عرضا فلا يوجد الجسم الذي هو جوهر ، لا عرفت من امتناع اذادة ما لا قوام له بنفسه ، وجود ماله قوام بنفسه - وان لم يكن عرضا فليس هو الواجب الوجود ، اذ لا يصدر عنه بغير واسطة ماله تركيب ، الا اذا اوجد احد جزئيه أولا ، واوجد الباقي بواسطته

ثانيا .

لكن الجسم لا يصح ايجاده له كذلك ، لان أحد جزايه هو المادة .  
والاخر هو الصورة ، وقد سبق بيان استحالة أن يكون أحدهما علّة  
الاخر ، أو واسطة مطلقة<sup>(١)</sup> في وجود الاخر .

وليس هو أيضا جوهرًا نفسيانيًا ، والا لكان متعلقًا بالجسم ، وكانت فاعليته من حيث هو كذلك بواسطة <sup>١٣٦</sup> الجسم الذي تعلق به . ونحن فنجعل كلامنا فيما صدر عنه ذلك الجسم ، ولا بد من الانتهاء

(١) «مطلقة»

• «                    » ۱ (۲)

آخر الامر الى عقل ، هو المصدر (١) ، بمد واجب الوجود ، لوجود الاجسام .

وكيفية هذه المصدرية هي : أن المبدأ المفارق يفيض عنه وجود الهيولي ، بأمانة الصورة ، من حيث هي صورة ما ، لا من حيث هي هذه الصورة المينة . إذ لو كان من حيث تعيينها ، لما بقيت الهيولي ، بمد مفارقة تلك بعينها ، فما كان يصح تماثل الصور على هيولي واحدة ، وكونها صورة ما ليس أمرا واحدا بالعدد ، فلا يكفي في وجود الهيولي التي هي واحدة بالعدد .

ولهذا افترضت في وجودها الى واحد بالعدد ، دائم الوجود ، هو غير الصورة المفترقة الى الهيولي بوجه ما ، سواء جاز عليها مفارقتها ، أو لم يجز .

وينضاف الى ذلك الواحد ، الصورة من حيث طبيعتها النوعية ليجمع منها حلة تامة للهيولي مستمرة الوجود معها ، فيكون ذلك المبدأ نظير شخص استبقى متقا بدعامات متعاقبة ، يزيل واحدة ويقيم أخرى بدلها .

وتلك الدعامات هي نظير الصور (٢) المتعاقبة ، التي بها كان ذلك المبدأ المفارق مستقبيا وجود الهيولي . فباجتماعها ثم وجود الهيولي ودخلت الصور العاقبة ، من حيث هي تلك بعينها في العملية بالمرض . وعند تمام وجود الهيولي تشخصت بها الصورة ، من حيث أنها هذه الهيولي ( لوحة ٣٤٦ ) المينة ، لكونها قابلة للتناهي والتشكل اللذين بهما تشخص الصورة ، وتشخصت هي أيضا بالصورة ، من حيث هي صورة مطلقة ، وموجبة لذلك التشخص . فلا يعقل وجود الصور المينة ألا في مادة معينة ، ولا كذلك المادة

---

(١) أ والمصدر .

(٢) ك والصورة .



مع الصورة ، فيكندا يجب أن نتصور كيفية صدور الجسم عن الفعل .  
 ويدلك أيضا على كونه علة للجسم كون الجسم لو فعل شيئا ، لكان  
 أنما يفعل بصورته ، لانه أنما يوجد بالفعل بها ، ولا يكون فاعلا ، إلا  
 إذا كان موجودا بالفعل ، ولا يمكن أن يفعل بمادته ، لانه يكون بها  
 موجودا بالقوة من حيث هو كذلك ، فلا يصدر عنه فعل .  
 والصورة النوعية والجسمية ، أنما يصدر عنها أفعالها ، يتوسط  
 ما فيه قوامها ، كما عرفت . ولا توسط للجسم بين هذه الصور بين ما  
 ليس بجسم ، سواء كان هيولي أو صورة أو غيرها . فلو أوجد جسم  
 بصورته جسما آخر لوجب أن يوجد أولا جزئية اللذين هما : المادة  
 والصورة ، حتى يوجد بوجودهما الجسم .  
 وإذا امتنع إيجاد جزئية بصورة جسمية ، لعدم النسبة الوضعية  
 بين الجسم ، وبين كل واحد منهما ، وجب من ذلك أن يمتنع إيجاد  
 بها . فلا يوجد الجسم بجسم ، ولا بنفس أيضا ، من حيث هي نفس ،  
 فانها من هذه الحثية لا تفعل إلا بواسطة الجسم ، كما مر .  
 فهو إذن بعقل : أما عقل مطلق ، (١) عقل يبيض الاعتبار  
 ومن الوجه الدالة على أن الجسم لا يفسد<sup>(٢)</sup> وجود جسم آخر ، هو أنه  
 لو كان كذلك ، لتقدم هيولي الجسم الذي هو العلة ، على جسميته .  
 وهيولي المعلوم مشاركة في النوع لهيولي العلة ، ( إذ )<sup>(٣)</sup> وقسوع  
 الهيولية عليها أنما هو بالتوظيف ، لا بالتشكيك وغيره .  
 فيلزم أن تكون هيولي المعلوم متقدمة على جسمية العلة . فيتقدم  
 المعلوم على العلة ، وهو محال .  
 ولو أوجد فلك من الافلاك ، أو عنصر فلكا آخر ، أو عنصرا ،

(١) أ «وأما» .

(٢) ك «يفسده» .

(٣) سقطت من ك .

لكان : أما الحاوي يوجد المحوي ، أو المحوي يوجد الحاوي ، وكلا القسمين باطل .

أما الاول فلان الجسم لا يصدر عنه فعل ، إلا إذا صار شغصا معينا ، إذ الطبيعة النوعية ما لم تكن كذلك لم تكن موجودة في الخارج فلا تكون علة ، لوجود غيرها . وحال المعلول مع وجود العلة ، هي الامكان ، إذ لا يكون للمعلول وجود ووجوب ، إلا بعد وجود العلة ، ووجوبها ، لا معها .

ووجود المحوي وعدم الغلام في الحاوي ، هما معا ، لا مميصة ، المصاحبة الاتفاقية ، بل معية مانعة من انفكاك أحدهما عن الآخر ، فأنهما لا يتخالفان في الوجوب والامكان ، بحيث يمكن انفكاكهما ، فلا يتصور أحدهما إلا مع تصور الآخر ، وتفحص الحاوي العلة ، وكذا وجوده ووجوبه متقدم على تفحص المحوي المعلول ووجوده ووجوبه . فعدم الغلام أن كان واجبا مع وجوبه ، كان الملا المحوي كذلك ، لعدم تخالفهما في الوجوب والامكان المؤدي الى جواز الانفكاك . لكن المحوي لا بد وأن يكون ممكنا مع وجوب الحاوي ، هذا خلف . وأن كان عدم الغلام ممكنا مع وجوبه ، فهو ممكن في نفسه ، واجب بغيره ، فلا يكون الغلام معتمدا لذاته ، بل بسبب ، وقد بين بطلان ذلك .

ويلزم من امتناع الغلام لذاته ، أن يكون المحوي واجبا لذاته ، لا ممكنا . وإذا كان هذا اللازم باطلا ، فيكون العلة موجودة للمحوي ، باطل أيضا .

(١) «دلاء» .

(٢) «فكسون» .

ويمكن اختصار هذا ، بأن الحاوي لا يمكن أن يوجد المحوي أو وهو متشخص ، ولا يتصور تشخصه ألا وأن يكون المحوي موجودا ، لامتناع الخلاء فلو أوجد المحوي لكان المحوي متقدما على نفسه تقدما بالذات . وذلك محال .

وكون الحاوي والمحوي ممكنين لا يوجب إمكان الخلاء إذا لم يكن الحاوي علة محوية . لان إمكان خلو مكانيهما ليس هو إمكان الخلاء الممتنع ، فإن الخلاء لا يترض<sup>١١</sup> بأرتفاع الحاوي والمحوي معا . بل أنما يفترض فيما نحن فيه يفرض محيط لا حشوله . لتفرض الابعاد التي هي الخلاء . وأما عدم المحض فليس بخلاء كما سبق . وأما الثاني . وهو أن يكون المحوي علة للحاوي فبطلانه ظاهر . إذ لا يتصور أن يوجد الشيء ما هو أعظم منه وأكمل .

وهذا القوي المبرهن به على امتناع كون الحاوي والمحوي أحدهما علة الآخر ، يمكن أن يبرهن به على أن النفس المتعلقة بأحدهما . لا يمكن أن تكون علة للجسم الآخر .

وظاهر أنها لا تكون علة للجسم الذي هي متعلقة به ، فإن من له رتبة الابداع لجسم ، لا تقهره علاقة ذلك الجسم ، حتى يصير بعبث تتوقف أفعاله كلها أو بعضها على توسطه .

وإذا لم يمكن أن تكون النفس علة لبعض الاجسام ، فلا يمكن كونها علة لشيء من الاجسام ، إذ الاجسام من حيث هي أجسام . لا اختلاف ( لوحة ٣٤٧ ) بينها في الطبيعة ، وأن وجب الاختلاف فيها بأمر آخر .

---

(١) أ « لا يفرض » .

وواجب الوجود فلا يبدع الاجسام بغير واسطة ، بالتقرير الذي  
 من : فلا بد اذن من توسط عقل في ايجادها • والاجسام وان لم تكن علة  
 موجودة للجسم ولا لاحد جزأيه ، فانها تجعل مادة جسم اخر في بعض  
 الاحيان مستعدة لقبول صور أو أعراض تفيض عليها من واهب الصور،  
 الذي هو العقل ، أو ما يستند اليه ، وذلك كالتار التي تجعل مادة ما  
 جاورها بتسخينها آياه ، مستعدا لقبول الصورة الهوائية من واهبها ،  
 وكالشمس المدة بمقابلتها لقبول التسخين من واهية ، ولهذا تيقن  
 المسفونة موجودة بعد زوالها عن المقابلة ، ولاجله أيضا يبقى كثير من  
 الاعراض موجودا بعد انعدام ما يظن أنه علة موجوده له ولو كانت هذه  
 وامثالها علة موجودة<sup>(١)</sup> للصور أو الاعراض ، لما كان يبقى شيء من تلك  
 المخلوقات ، بعد زوال ما فرض أنه موجود له •

لموجودها<sup>(٢)</sup> أمر اخر من الروحانيات ، لا من الجسمانيات •

---

(١) أ «موجودة» •

(٢) «موجودها» •

## الفصل الخامس فسي أن التشبيه بالعقل هو غاية الحركات السماوية

قد تبين لك مما سلف ، أن للسماويات نفسا محركا على الدوام .  
وتبين لك أيضا أن الحركة لا تطلب ، لأنها حركة فقط ، بل لانها  
وسيلة الى غيرها .

ففرض نفوس الافلاك من التحريك المذكور : أما أن يكون غرضا  
مطلونا ، كالثناء والمدح ، أو لا يكون . فإن لم يكن فاما أنه لاجل ما  
تحت الافلاك ، أو لا لاجل ما تحتها .

وما ليس لما تحتها ، فاما لامر غير معشوق للمحرك ، أو معشوق  
له ، وذلك المعشوق إما ذات أو صفة .

وعلى التقديرين : فاما أن ينال أو لا ينال : فإن لم ينل فاما إلا  
ينال ما يشبهه أيضا ، أو ينال ما يشبهه ، ونيل التشبيه : أما دفعة أو  
لا دفعة . وإذا لم يكن دفعة فالتشبه به ، أما ممكن الوجود ، أو واجب  
الوجود .

وممكن الوجود أما جوهر أو عرض ، وكل واحد منهما ، حيث لم  
يكن تحت الافلاك ، ولا متعلقا بذلك ، فهو إما جرم فلكي أو نفس فلكي  
أو عقل أو عرض متعلق بأحد هذه الثلاثة .

والاقسام كلها بامثلة ما عدا العقل ، فتعين أن يكون هو الذي  
تطلب الحركات السماوية التشبه به بالحركة . فتحتاج الى ابطال قسم  
قسم ، ليتعين هذا الذي هو الحق في نفس الامر .

أما كون فرضها مظلونا فيدل على بطلانه ، أن حركاتها واجبة الدوام ، فينبى أبتناؤها على أمر واجب الدوام والمظنون من الكمالات ، فالحدس يحكم أنه لا يجب دوامه • فإن ما ليس بكمال في ذاته ، لا بد وأن يظهر للطالب في المدد الغير المتناهية أنه كذلك ، فعينئذ يتترك الطلب ، وتنقطع الحركة •

وأما كونها متحركة لأجل ما تحتها وهذا هو (١) عالم الكون والفساد فالحدس الصحيح يحكم بأنه أحقر بالنسبة الى أجهتها الشريفة ، ( من ) (٢) أن يتحرك لأجله • فإنه قد تبين أنه ليس لمجموعة بالنسبة الى الأجرام النيرة (٣) قدر يمتد به ، بل ولا الى واحد من الافلاك ، فضلا من مجموعها •

وهو خسيس بالنسبة الى تلك الأجرام النيرة السماوية الامنة من الفساد •

ثم لو كان فرضها نفع السافل ، لما أندرت الفضائل في الازمنة المتعاقلة ، ولما أنقرست الملل الكافرة والامم الجاهلية ، ولما نبعت الاعتقادات الفاسدة والامور الخارجة (٤) عن السياسات الواجبة • هذا مع أن نفعها للسائل لا بد وأن ترجع منه أولوية عائدة اليها ، كما علمت وكيف تستكمل الملة بمعلولها ، ويخرج كمال الشيء من القوة الى الفعل بما به خرج منها اليه •

( و ) (٥) أما كون تحريكها لامر غير معشوق ، فهو أمر لا يتصور في التحريك الارادي ، فإنه لا بد وأن يكون لشيء يطلبه المرید ، ويختار

---

(١) ك وهو هذا •

(٢) سقطت من أ

(٣) أهلكية •

(٤) أهوالانوار الخارجية •

(٥) سقطت من ك •

حصوله على لا حصوله ، وكل مطلوب ومختار فهو مجسوب • ودوام الحركة يدل على قرط الطلب الدال على قرط المحبة ، والمحبة المفرطة هي المشق •

فالتحريك الذي لها هو لاجل معشوق ومختار • وأما كون المعشوق ذاتا تنال ، فامتناعه بسبب أن ذلك النييل لا يمكن ( أن يكون )<sup>١١</sup> إلا دفعة ولو كان كذا لكان إذا نيلت الذات وقفت الحركة ، لكنها لا تقف . فلا تنال الذات بها • وأما كون المعشوق سفة تنال ، فلا يتصور نيلها بذاتها إلا إذا انتقلت من محلها إلى ذات العاشق الطالب لها بالحركة . وقد عرفت كيفية الحال في امتناع انتقال الاعراض المتخصصة بسعالها • وإذا لم تنتقل هي بمينها<sup>١٢</sup> ، بل حصل ما يماثلها<sup>١٣</sup> فما نيلت هي ، بل شبيهها هو الذي نيل •

وأما كون المعشوق لا ينال هو ولا شبيهه ، فيمتنع جوازه دوام حركتها فإنه لو كان كذلك ، لكان المتحرك بالارادة حركة دائمة ، طالبا للمحال ( لوحة ٣٤٧ ) أبداء<sup>١٤</sup> والمقل السليم لا يتصور ذلك في المرید بارادة كلية ، يتصور بها جوهر مجرد عن الفواشي المادية •

وأما كون المحرك ينال شبيهه معشوقه دفعة ، فيبطله وجوب انقطاع الحركة عند نيله . وكان على ما سبق من الوقفة • وأما كون التشبه به جرما فلكيا ، فيظهر لك فساد من أن الجرم الفلكي ، لو تشبه بجرم آخر فلكي ، للزم أن تكون حركات<sup>١٥</sup> الافلاك كلها متفقة الجهة ، ولا يكون بعضها إلى جهة والبعض إلى خلافها ، لكنها ليست بمتفقة في جهة

---

(١) سقطت من ك •

(٢) أ دأجباء هكدا •

(٣) أ دما ماثلها •

(٤) في الاصل ك أن رقم اللوحة ٣٤٧ وهو خطأ لان ما قبلها كذلك وقد تركناها كما هي مع تمييزه بحرف ب •

(٥) أ وحركة •

الحركة ، وليس ذلك لعدم مطاوعة الطبيعة ، فإن الاوضاع للجرم الكروي متساوية ، من حيث اقتضام الطبيعة . والميل المستدير والجسم من حيث هو جسم ، لا يقتضي حركة الى جهة معينة ، ولا وضعا معيناً .

وليس للانفلاك طبائع تقتضي وضعا معيناً ، والا لكان النقل عنه بالقسر ، ولا جهة معينة ، بل (١) وجود كل جزء من اجزاء الفلك المفروضة ، على كل نسبة محتمل في طبيعة الفلك ، المقترضة لعقابسه احواله وتشابه ما يفرض له من الاجزاء .

واختلاف حركاتها ليس منسوبا الى اختلاف هيولاتها بالماهية ، اذ القابل لا يكون فاعلا لما قبله . ولانه لو كان لهذا السبب ، لكانت حركات الانفلاك طبيعية ، وقد مر فساد . ولا يجوز أن تكون نفوس الانفلاك ، يقتضي طبيعتها (٢) أن تريد جهة معينة ، أو وضعا معيناً ، ألا أن يكون لها غرض في الحركة ، وتخصص بذلك .

فإن الارادة تتبع الغرض ، لا أن الغرض يتبع الارادة ، فلا تختلف أذن جهات الحركة فيما نحن فيه ، الا باختلاف أغراض المتحرك ، أو المتحركات .

وأما كون التعقب به نفساً فلكياً ، فبهذا يمينه يظهر بطلانه ، فإن النفس التي للفلك لو تعقبته بنفس أخرى فلكية ، لوجب أن تشابهها في المتهاج الذي للحركة ، فكانت توافقها في جهاتها واتجاهها .

وأن وجب قصور ( ذلك ) (٣) ، فأنما يوجب ضعف التعقبه عن التعقبه التام ، لا مخالفته . ونحن فلا نجد الاتفاق في ذلك في جميع السماويات . وأما كونه عرضاً في جرم فلكي أو نفسي فلكي ، فحاول على بطلانه (٤) أن يكون التعقب به جرمين هو يمينه دال على بطلانه .

(١) «ولان» .

(٢) «طبيعتها» .

(٣) سقطت من ك .

(٤) «بطلانه» .



وأما كون ذلك المتشبه به هو واجب الوجود ، فيعلم امتناعه من هذا أيضا ، فإن واجب الوجود ، كما يتحقق هو واحد ، من كل وجه ، والمطلب متى كان واحدا ، كان الطلب لا محالة واحدا .

فلم يبق من الاقسام ألا أن يكون تشبه الافلاك في حركاتها الارادية الدائمة الدورية بمقل أو بعرض فيه . وإذا كان بعرض فيه فالتشبه به أيضا فيما فيه من صفة أو صفات . فعلى كلا التقديرين ، ليس تشبهها إلا بالعقل . وذلك بالتشبه هو تحصيل كمال واحد ، وكمالات كثيرة تستفاد منه . ولكن لا بالتمام .

والا لكان متى حصل أو حملت أنقطعت الحركة ، بل لا يمكن حصولها ، ألا بتحصيل اجزائها على التعاقب . ومثل هذا الطلب لا يمتنع أن يبقى دائما ، بل هو فيما نحن فيه واجب الدوام ، على ما تحققست قبل . ويجب أن تعلم أن خروج الكمالات الى الفعل أمر كلي ، لا يمكن أن يصير غاية لحركات جزئية .

بل يجب أن تكون غايات الحركات الجزئية أمورا جزئية ، يلزمها هذا المعنى الكلي . وتلك الامور ، وإن دلنا عليها اختلاف الحركات . لكن ليس لنا الى معرفة ماهياتها المتخالفة سبيل .

وليس تلك الكمالات . هي أن تخرج أوضاع الفلك بالحركة ، من القوة الى الفعل ، فإن الاوضاع الخارجة الى الفعل إنما هي كمالات ما ، بالقياس الى الجسم ، لا الى محركه .

أنما الكمال اللائق بمحركة هو تشبهه بمبدئه المفارق ، في صيرورته بريئا عن القوة .

لكن الكمال والتشبه يقعان بالتشكك على أمور مختلفة الحقائق ، وقوع اللوازم ، فاذن ههنا شيء ما يحصل لمحرك كل فلك بالتحريك ، هو كمال بالقياس الى المحرك وتشبهه بالقياس<sup>(١)</sup> الى البدا المفارق .

---

(١) أ «بطلان» .



## الفصل السادس

### فـي

بيان أن العقل يجب أن يكون حيا مدركا  
لذاته ولغيره (لوحة ٣٤٨) ، وفي كيفية ذلك الإدراك

قد تحققت أن أدراك الشيء هو نفس حصول مثاله عند المدرك لا  
أمر تابع له ، فإنه لو كان غيره ، لكان أدراك الشيء غير تحصيـل  
ماهيته ومعناه ، وهو على خلاف ما سبق تقريره . وليس الملاحظ للشيء  
وجودا له في المدرك أو عنده ثانيا ، بل نفس حصوله مرة واحدة فقط .  
والأ للزم التسلسل المحال ، فوجود المدرك لمدرك نفس أدراكيته له .

والسواد القائم بالجسم لو كان قائما بذاته ، لكان سوادا لذاته  
لا لغيره . وكذا النور القائم بالجسم ، الذي هو ظهور للجسم ، لو قام  
بنفسه ، لكان نورا لنفسه ، أي ظهورا لنفسه .

وهكذا حال الصور العقلية المجردة ، فإنه لما كان حصولها لما يتعاقبا  
هو نفس تمقله لها ، فلو قامت بذاتها لكانت تمقلا لذاتها لا لغيرها  
فكانت (١) مدركة لذاتها .

وقد أتضح بهذا أن ما يكون وجوده لغيره ، لا يدرك ذاته ، فإن  
مدرك ذاته يجب أن يكون نفس وجوده أدراكه لذاته . ولهذا لا نجد  
شروريا في أدراك مفهوم أنا إلا الحياة ، التي هي وجود الشيء عند  
نفسه .

---

(١) ك «وكانت» .

وتعلم أن جميع ما وراء ذلك خارج عنا : وجوديا كان أو عديميا<sup>(١)</sup> ،  
 لازما للنفس أو مفارقا . وعلى هذا ، فكل ( ما هو ) في المادة فهو  
 محبوب عن ذاته ، لكون وجوده لتغيره ، لا لنفسه . وكل ما لا يحصل  
 بنفسه ، لا يمكن أن يحصل له شيء ، إذ الحاصل لا يكون بالحقيقة له ،  
 بل يكون لما هو حاصل له ، ومتحصل به . ومن هذا يظهر أن الهولوي  
 الجسمية ، والصورة الحالية فيها ، وجميع المركبات والاغراض ، ليس  
 شيء منها بمقابل ولا حي على الإطلاق .

والعقل لما كان مجردا قائما بذاته ، وجب أن يدرك ذاته ، وأن  
 يكون أدراكه لذاته نفس ذاته ، لا زائدا عليها ، كما قرر في النفس ،  
 بدليل أن صورته المطابقة له ، لو حصلت لما من شأنه أن يدرك لكان  
 مدركا لها ، ولكان نفس حصولها له ، هو أدراكه لها .

فإذا قامت بذاتها ، فمن الواجب أن يكون أدراكها لذاتها ، إذ  
 قيامها بذاتها ، هو حصولها لذاتها ، ككل واحد من الاعراض لو قام  
 بذاته . وكل ما يدرك ذاته فمن شأنه أن يدرك غيره ، فإن العلم باللزوم  
 يقتضي العلم بلازمه ، إذا كان ذلك اللزوم لذاته . وجميع الماهيات لها  
 لوازم .

ولو لم تكن إلا لوازمها العامة ، كالوجود والوحدة وغيرها ،  
 فتعقل الذات وتعقل الغير متماسكان ، فإن كل ما يعقل غيره يعقل ذاته .  
 وكل ما يعقل ذاته يعقل غيره . وكل ما صح أن يكون معقولا للغير ،  
 فإنه إذا قام بذاته كان عاقلا لذاته معقولا لذاته .

وتلخيص بيان هذه الدعاوى ، بعد استمائه بما مر ، هو أن  
 كل شيء يعقل شيئا ، فله أن يعقل أنه يعقل .

(١) أ - عديم .

(٢) سقطت من أ .

وكل ما له ذلك<sup>١١</sup> ، فله أن يعقل ذاته ، فكل ما يعقل شيئا فله أن يعقل ذاته ، وكل معقول قائم بذاته ، فيمكن أن يعقل مع غيره ومعنى كونه معقولا مع غيره ، هو مقارنته للغير في القوة الماقلة لهما ، فهو مقارن للغير وللforce الماقلة أيضا ، فلا يتمتع ( عليه )<sup>١٢</sup> إذ هو قائم بذاته أن يقارن المعنى المعقول -

وأن أمتنع عليه ذلك فلما نعت غير ذاته ، فيمكن له من حيث ذاته أن يكون عاقلا ، وإذا أمكن عليه ذلك فهو مدرك لذاته وللوازمها دائما . فان أدراك ذاته ليس أمرا غير ذاته ، حتى يصح عليه أن يكون تارة يتصف به فيدرك ذاته ، وتارة لا يتصف ( به )<sup>١٣</sup> فلا يدركها .

والصورة<sup>١٤</sup> المجردة في العقل ، وأن فارقت الصورة المقولة فيـه غيرها ، فليست مرتسمة بتلك الصور ، بل المرتسم بها هو القابل لهما جميعا ، وليس أحدهما أولى بأن<sup>١٥</sup> يكون مرتسما بالآخر من الآخر به . فانهما وأن اختلفا بالماهية فنسبتهما الى محلها غير مختلفة ، بل متساوية ، كنسبة الحركة والسواد الى محلها ، الذي هو الجسم ، لا كالحركة ، والبطء الذي هو هيئة فيها .

فان الصورتين المذكورتين قد توجد كل واحد منهما بحسب ماهيته وبحسب كونه معقولا بدون الآخر ، فلا يكون كونه هيئة فيه أولى من كون الآخر كذلك . فلو قبل كل منهما الآخر ، لقبيل كل منهما نفسه ، وهو محال ، فلا يحصل شيء منهما للآخر ، فلا يعقله . فمقارنتها اذن في الماقل غير مقارنة الصورة والمتصور . واستعداد الصورة للمقارنة . أن كان<sup>١٦</sup> لازما لماهيتها النوعية ، فهو غير متفك عنها ، حالتي القيام بالذات والقيام بالقوة الماقلة .

(١) أ «وما له ذلك» .

(٢) سقطت من ك .

(٣) سقطت من ك .

(٤) أ «الصورة» .

(٥) أ «أن» .

(٦) سقطت من أ .

وأن لم يحصل إلا عند الحصول في العقل ، فيكون استعداد المقارنة  
لم يحصل إلا مع المقارنة أو بعدها ، وهو ظاهر الاستحالة •

ولولا ما قرر أولا ، لما لزم من مقارنة الصورة المقولة لما تعقلها ،  
كونها إذا كانت قائمة بذاتها ، وجب أن تكون عاقلة • ومع هذا فالحدس  
( لوحة ٢٤٩ ) والدوق السليم ، هو الذي يؤيد هذا البرهان •

وإذا أردت مأخذا أسهل من هذا ، فيجب أن (١) تأخذ من علم  
النفوس بذاتها وبغيرها ، فإن ذلك نجده من أنفسنا ، وهو متحقق في  
الانفوس السماوية ، بما سلف من الأدلة •

وإذا كانت النفوس بأسرها تستند إلى عقل يكون علة فاعلية لها  
أما بتوسط شيء من النفوس أو لا بتوسطها ، فلا يمكن أن يكون ذلك  
العقل أنقص في مرتبة الوجود منها •

والعلم والحياة هما من الكمالات النيرة الزائدة على الذات ، بل  
هما كمال للذات من حيث هي

والعلة الفاعلية لما له هذا الكمال الذاتي يمتنع أن تكون قاصرة  
عنه فيه ، فإن تلك الذات على ما هي عليه من الكمال النير الزائد عليها ،  
هي مستفادة من تلك العلة وتابعة لها في ذلك الكمال ، فلا يصح أن  
تساويها فيه ، فضلا عن أن تكون أشرف منها • وقد عرفت أن الذي من  
الفاعل هو نفس الماهية الخارجية ، فهي كظال له ، فلا تكون أتم وأكمل  
منه •

وكمالية العلم والحياة كمال في نفس الذات ، لا تابع لها ، بحيث  
يحتمل أن يكون مكتسبا من غير فاعلها • والفاعل البعيد في هذا البخش  
من القريب •

---

(١) في ك « أن أنه » •

وهذه الطريقة فلا تتمشى إلا في العقل الذي تستند اليه النفوس في العملية ، أر العقول التي هي كذلك ، ولا يستمر أستمعها في كل عقل ، بخلاف الطريقة الاولى ، لكن الحدس بعد الوقوف على القواعد السالفة يحكم أن العقل في الجملة أفضل من النفس ، سواء انتسبت اليه بالملولية ، أو لم تنتسب ، وذلك لتماحه وأستفنائته عن العلاقة الجسمانية ، فإنها لنقص في جوهر النفس - وإذا كان أتم منها في ذاته ، فهو أتم منها في العلم ، الذي هو نفس ذاتها ، وهو علمها بذاتها ، وفي العلم المغاير لذاتها ، اللازم لها ، وهو علمها<sup>(١)</sup> بغيرها . وكذلك القول في الحياة ، وإنما يقال ذات وعلم وحياة ، مع كون الكل شيئا واحدا ، للاختلاف بينهما بنوع من الاعتبار .

وربما يتحقق لك فيما يستأنف ، أن العقول بأسرها إنما تختلف في ذاتها بالكمال والنقص ، وحينئذ يتبين لك أن كمالاتها الذاتية ، لا تختلف الا كذلك ، فيجب أن نكون كلها عالة ، وأن كان علم بعضها أنقص من علم بعض ، والعقل فلا يجوز أن يتغير علمه ، فإنه لو تغير لافتقر في تغيره الى حركة دائمة ( و ) دورية ، كما عرفت ، فيكون العقل حينئذ من الامور الداخلة تحت الحركات ، ومستكملا بالاجسام المتحركة .

فيكون - والحالة هذه - نفسا ، لا عقلا ، وهو<sup>(٢)</sup> خلف . فيجب أن يكون علمه بالجزئيات على وجه كلي ، لا يتغير فيه ، ولا يفتقر فيه الى آلة جسمانية .

(١) أو علمها -

(٢) سقطت من أ -

(٣) أو وهذاء -

وليس ما يتبع حركات السمايات من نفع المالم السفلي يقادح في أن الغاية من حركاتها ، ليست هي نفعة ، فإن ما هو من ضرورة الغاية غير نفس الغاية الحقيقية ، بل ربما كان غاية بالمرض ، وهي على أقسام : فمنه ما يكون أمرا لا بد من وجوده ، حتى توجد الغاية على أنه علة لها ، مثل صلابة الحديد ، ليتم القطع • ومنه ما هو كذلك على أنه لازم للملة ، كالدكنة للحديد •

ومنه أمر لازم للغاية ، كحب الولد اللازم للغاية في التزوج ، وهو التناسل ، وحدوث العادات المنصرية من حركة الافلاك التي غايتهما هو استفادة الكمال مما فوقها ، هو من هذا القبيل •

---

(١) كـ «كالقياس» •



## الفصل السابع

### فسي

#### بيان كثرة العقول ، وجملة من الاحكام المتعلقة بها

من وقف على ما سلف من الاصول ، تحقق أن العقول في الوجود كثيرة ، وأنه لا يمكن أن يكون عقل واحد فقط ، هو الملة الفاعلة لوجودات المالمين ، أعني : الجسماني والنفساني .  
ويكون هو الذي تشبهه ( به ) ١٠ النفوس المحركة للأجرام السماوية بأسرها . وهو بعينه الذي يخرج نفوسنا في تمقلاتها من القوة السى الفعل . ولو جاز أن يكون المؤثر لهذه الآثار كلها عقلا واحدا ، لوجب أن يكون : إما مركبا ، وأما متصفا بمصفات كثيرة ، أو له اعتبارات مختلفة .

وهذه التوالي الثلاثة باطلة ، فكذا المقدم .

وتتبين الشرطية بما سبق بيانه . من أن الواحد ، من حيث هو واحد ، لا يؤثر ألا أثرا وحدانيا ١١ . وأذ هذه الآثار كثيرة فلا بد لها من كثرة تستند اليها : إما في ذات العقل بأن يكون مركبا ، وأما فسي مصاداته وأعتباراته .

وأما بطلان هذه الاقسام فيقتبين بأن تركيب العقل يقتضي ألا يكون مدركا لذاته ، لما علمت : أن كل مدرك لذاته فهو غير مركب ، لكن العقل قد بين أنه يدرك ذاته ، فليس بمركب .  
ويقتضي تركيبه أيضا ، ألا يكون هو الصادر الاول عن واجيب

(١) سقطت من ك .

(٢) أ «واحد» .

الوجود ، لما ستعلم أنه واحد حقيقي ، لا شريك له ، فلا يصدر عنه من غير واسطة أكثر من واحد بسيط .

ولا يمكن أن تكثر صفات أو اعتبارات إلا بقياسه إلى ما قبله وهو الواجب ، أو إلى ما بعده ، وهو معلولاته . أما قياسه إلى الواجب فلا يمكن أن يتحصل منه من الصفات والاعتبارات ما يفي بهذه الكثرة كلها ، وذلك ظاهر عند التأمل .

وأما قياسه إلى معلولاته فهو متأخر عن معلولاته ، فلا يتأتى أن يحصل منه ، ما يكون شرطاً في تكثر تلك المعلومات ، لأن الشرط متقدم على الشروط .

وأذا كان كذلك فهذه الكثرة لا تحصل إلا من عقول كثيرة العدد جداً . والدوق السليم يشهد بعد الاطلاع على القواعد التي يبتني هذا البحث عليها .

وكيف يتصور في تلك الثوابت ، أو أفلاكها مع ما فيه أو فيها ( لوحة ٣٥٠ ) من الكواكب التي لا تنحصر لنا كثرة ، سواء كانت متفقة الأنواع مختلفة اللواحق المميزة بعضها من بعض ، أو مختلفتها ، أن يكون بجميع ما يشتمل عليه صادراً عن عقل واحد ، بجهة واحدة ، أو جهات قليلة ، حصلت منه ، ومن نسبته إلى الواجب ، ونسبة الواجب إليه ثم اختصاص كل كوكب بموضع من الجسم البسيط ، ليس هو لذاته ، ولا لذات الجسم ، فإنه تخصيص من غير مخصص . بل لاختلاف هيئات في علته الفاعلية ، ليحصل من المجموع المجموع .

وتلك الهيئات يجب كونها متكررة ، على حسب ما حصل باعتبارها ويمتنع حصول مثلها في العلول الأولى لواجب الوجود .

وكل فلك من أفلاك الكواكب المتميزة فيه عدة أفلاك ، بعضها محيط بالأرض ، وبعضها غير محيط بها ، كما عرفت . فهذه ( و ) (١١)

---

(١) سقطت من ١٠

أمثالها لا تحصل إلا من عقول كثيرة ، أو ( هيئات )<sup>(١)</sup> من هيئات كثيرة في عقل واحد ، لا يحصل في ذلك العقل الواحد ، ألا بمقايسته الى عقول كثيرة أيضا .

وكيف كان فلا بد من تكثر العقول في صدور هذه الاشياء المتكثرة ، التي قد بين أنه لا يمكن أستنادها من أقسام الموجودات الى غير العقل .

وعلى مثل هذا تدل كثرة التشبهات في النفوس الفلكية المختلفة التحريكات . فانها أن كانت لاختلاف العقول فهو المطلوب ، وأن كانت لاختلاف هيئات في عقل واحد ، فيلزم منه أيضا وجود عقول متعددة . فلا تصدر هذه الافلاك وكواكبها ونفوسها المحركة لها ، إلا بعد وجود كثرة وافرة من العقول ، ولا تأخذ الافلاك في الترتيب في أول ما تأخذ العقل في ذلك ، بل العقول يحصل منها مبلغ على الترتيب العلمي والمعلولي . وينفعل البعض عن البعض بهيئات كثيرة ، حتى يمكن وجود ما قد وجد .

وما تحصل منه النفوس أشرف مما تحصل منه الاجسام ، وما يتحصل منه الاشراف من كل جملة أشرف مما يتحصل منه الادون فيها ، فيحصل من الاشراف الاشراف ، ومن النازل النازل ، ومن المتوسط المتوسط . مع احتمال أن يكون ذلك الشرف وما يقابله في ذوات العقول او في هيئاتها التي باعتبارها كانت مبادي أمور متكثرة . وهذه العقول هي أشرف الموجودات ، وبينها من النسب العددية عجائب تحصل منها في النفوس . وللاجسام<sup>(٢)</sup> عجائب أيضا .

ولا يبعد وجود عقول متكافئة تكافؤ النفوس الانسانية . وربما يمكنك أن تستدل على كثرة العقول بما عرفت من أفقار التحريكات المنسوبة الى القوى النباتية والحيوانية ، الى موجود له عناية بأنواع

---

(١) سقطت من أ .

(٢) أ «والاجسام» .

النبات والحيوان ، هو غير النفس الناطقة وما يجري مجراها ، لفنول  
الانسان من نموه وتغذيته وتولد ما يتولد منه .

وإذا تنبه لشيء من ذلك في الحجلة ، فلا يعلم كيفيته ولا سببه ولا  
ما فيه من التدبير المتقن والنظام . ولو كان المعتني بالتنوع نفسا متعلقا  
به تعلق نفوسنا بذاتنا ، لكان (١) يتألم بتضرر الابدان ، فما كان يزال  
في الألم ، لأن عنايته بجميع أبدان نوعه ، لا يبدن واحد فقط .

وليست هذه العناية عناية تعلق ، بحيث يحصل منه ومن البدن  
الذي يتصرف فيه حيوان واحد ، هو نوع واحد . والحس يحكم من  
هذا وما يجري مجراه ، أن للأنواع الجسمانية ذواتا روحانية فيها هيئات  
روحانية ، تكون النسب الجسمانية في النوع الجسماني ، كظلل لها .  
ولما لم ينحفظ ذلك النوع في شخص معين لضرورة الوقوع تحت الكون  
والفساد ، حفظ بشخص منتظم .

فتلك الذوات هي التي تمتد الأنواع بكماالاتها ، وتحفظها بتماقب  
أشخاصها ، مع كونها غير متعلقة بها . فإن من له رتبة الإبداع لجسم ،  
لا تقهره علاقة ذلك الجسم ، حتى يصير بحيث يفتقر في صدور الفعل  
عنه الى توسطه . وليس من شرط المتصرف في جسم أن يكون مبدعا له ،  
ولا من شرط المبدع لجسم أن يتصرف فيه .

ولا يستنكر كون الهيئات الجرمانية مماثلة أو مناسبة للهيئات  
الروحانية ، فإن الانسانية الكلية هي في الذهن مجردة غير مقدرة ، مع  
أن التي في الأعيان ليست كذلك .

ولا يستنكر كون الهيئات الجرمانية مماثلة أو مناسبة للهيئات  
الغالب والمثال للأنواع ، فإن المبدع للأشياء لا يحتاج في أبداعه لها الى  
مثل ، ليكون دستور الصنعة . ولو احتاج الى ذلك ، لاحتاج المثل الى

---

(١) أوكيان .

مثل آخر ( و ) كذلك ، الى غير النهاية .

وما يتخذ له القالب والمثال يجب أن يكون أشرف منهما ، لانه  
الغاية ، فيلزم أن تكون الجسمانيات أفضل من الروحانيات . ولا يصح  
هذا في العقول السليمة .

ومن له رتبة أيجاد هذه الانواع الجوهرية ، فلا بد وأن تكون ذاته  
أشرف من ذواتنا ، التي هي أنفسنا الناطقة ، بتفاوت غير يسير ، لانها  
( لوحة ٣٥١ ) تقصر عن أيجاد جرم ، فضلا عن أيجاد ما هو أشرف منه .  
وما هو بهذه المثابة فلا يفعل من حيث هو متعلق بالجسم متعلق الاستكمال  
به .

فإن هذه الذوات أنما تفعل ما تفعله من الانواع من حيث هي  
عقول ، لا من حيث هي نفوس ، لو كان لها تعلق بالاجسام باعتبار ما .  
ولما علم من أدراك العقول لذواتها أنها بسيطة ، وجب من ذلك أن يكون  
كل واحد منها ، من حيث هو كذلك أزليا أبديا ، تمين ما بين به ذلك  
في النفس من حيث ذاتها البسيطة ، والمجردات التي هي عقول على  
الاطلاق ، لا يجوز أن يكون شيء من كمالاتها اللاتقة بها بالقوة ، بل  
يجب أن تكون كل كمالاتها ، وكل أمر ممكن الحصول لها حاصلا بالفعل ،  
لانه أن لم يحصل لها أزلا وأبدا ، فهو ممتنع الحصول لا يمكنه ، فإن  
استمرار عدمه لها دال على امتناعه عليها : أما لذاتها أو لغيرها . وإن  
حصل بعد عدمه أو عدم حصوله ، أفقر ذلك الامر المتجدد كما  
علمت ، سواء كان هو الوجود أو عدمه ، الى حركة دورية مستمرة .

فإن كان شيء من الحركة أو المتحرك بها ، أو النفس المؤثرة لها ،  
مملولا لذلك العقل ، لزم المحال من وجهين : أحدهما - استكمال الملة  
بمملولها ، من حيث هو مملول لها ، وهي حلة له .

وثانيهما - أن يكون العقل مستكملا بالجسم ، فلا يكون عقلا .

---

(١) سقطت منك .

وهذا خلف • وأن لم يكن شيء من ذلك معلولا للمقل ، فالمحال الثاني لازم ، لا محالة ، دون الاول •

وأما المجردات التي هي عقول باعتبار ، ونفوس باعتبار آخر فيجب أن تكون كذلك من الوجه الذي هو به عقول ، دون الوجه الآخر

## الباب السابع

### في

واجب الوجود ووحدانيته ونموت  
جلاله وكيفية فعله وعنايته





## الفصل الأول

### فـي

#### البيان واجب الوجود لذاته

الطرق التي يستدل بها على وجود الواجب لذاته كثيرة • والذي أذكر منها هنا عشرة :

الطريق الأول : هو أنه لو لم يكن في الوجود موجود واجب الوجود، لكانت الحقائق والماهيات الموجودة كلها ممكنة الوجود ، وكل موجود ممكن الوجود يفتقر الى وجود علة موجودة معه ، ترجح جانب وجوده على جانب عدمه •

فمجموع الموجودات الممكنة تفتقر الى موجود هذا شأنه ، وذلك الموجود إما نفس ذلك المجموع ، أو داخل فيه أو خارج عنه •

فإن كان نفس المجموع ، فإما أن يعني به الأحاد بأسرها ، مع عدم الالتفات الى التاليف ، أو لا مع عدم الالتفات اليه • فإن عني به ما لا يلتفت فيه الى التاليف ، فتجمل كلامنا في الأحاد بأسرها ، فإنها ليست علة لنفسها ، إذ المألوف يجب أن تكون علة مغايرة له ، وإلا لكان متقدما بالذات على نفسه ، ومفتقرا لها<sup>(١)</sup> ومستفيد الوجود منها ، وهو يدهي البطلان • ولا علة ما بعض تلك الافراد ، لامتناع كونه علة لنفسه ولعله ، لان العلة التامة للشيء يجب ألا يفتقر ذلك الشيء الى ما هو خارج عنها • لكن لو كان ذلك الشيء مركبا من ممكنات ، وافتقر بعض تلك الممكنات الى أمر خارج عن الشيء ، لزم أن يفتقر الشيء الى ذلك الخارج أيضا ، لانه مفتقر الى جزئه<sup>(٢)</sup> المفتقر الى الخارج ، والمفتقر الى

(١) ك «مفتقرة اليها» •

(٢) ك «جزء» •

المفتقر أيضا الى ما افتقر اليه ، فلا تكون علته التامة تامة ، هذا خلف .  
 فبعض أفراد الجملة لو كان علة تامة للجملة ، لما افتقر بعض  
 آخر منها الى ما يخرج عنها . فكان يلزم أن تكون عللها معلولة لها ، وأن  
 تكون هي نفسها معلولة لنفسها . وهذا مع كونه بين الامتناع ، فهو  
 يوجب أن يصدر عن الواحد أكثر من واحد ، وقد علمت أنه ممنوع  
 أيضا .

وليس علتها أمرا خارجا عنها ، لان تلك الآحاد أن كانت غير  
 متناهية ، فهو باطل ، لما مر . ولأن كل واحد ، وكل جملة منها مستندان  
 الى علة تامة غير خارجة عن السلسلة ، التي هي غير متناهية ، متقدمة  
 على ذلك الواحد ، وعلى تلك الجملة ، فلو كانت العلة التي للأحساد  
 بأسرها حينئذ خارجة عنها ، لاجتمع على بعضها علة مع العلة التامة ،  
 وقد عرفت استحالة .

وأن لم تكن تلك الآحاد غير متناهية ، وجب إنتهاؤها ، الى علة  
 غير معلولة ، وتلك هي واجب الوجود .

وأذا كانت الآحاد بأسرها معلولة ، وعلتها على تقدير ألا يكون فيها  
 واجب الوجود ، يمتنع أن يكون نفسها أو داخلا فيها ، أو خارجا عنها ،  
 فهي متمتعة على ذلك التقدير .

وأن عني بالمجموع اعتبار ما يقع فيه التأليف مع التأليف ، فذلك  
 كون الشيء علة لنفسه ، وبطلانه (١) ظاهر . وأن كان ما هو علة مجموع  
 الممكنات داخلا في المجموع ، فكونه علة ذلك : أما بانفراده أو مع سائر  
 الآحاد . لا جائز أن يكون بانفراده ، وألا لكان ( لوحة ٣٥٢ ) علة  
 لنفسه وللملته بالتقرير السابق ، ولا جائز أن يكون علة مع باقي  
 الاجزاء ، إذ المفهوم من ذلك أن تكون العلة هي المجموع بأحد العنيتين  
 المذكورتين .

---

(١) فسي ك «بطلانة» .

وقد عرفت أن ذلك محال ، فبقي أن تكون العلة لجملة الممكنات الموجودة ، هو الخارج عنها • والخارج عن مجموع الممكنات لو كان ممكنا ، لكان من تلك الجملة ، لا خارجا عنها ، فهو إذن واجب الوجود ( و ) ( ١١ ) لا بد •

الطريق الثاني : لو كان كل موجود ممكنا مع أنه لا بد لكل ممكن من علة موجودة معه ، فإن كانت تلك العلة ممكنة أيضا أفترقت إلى علة أخرى ممكنة ، وهلم جرا • فإن كان في تلك الملولات ما هو علة لعلته القرينية أو البعيدة ، فذلك هو الدور ، وأن لم يكن فيها ما هو كذلك ، فهو التسلسل ، وكلاهما محالان ، كما مر •

الطريق الثالث : كل جملة كل واحد منها ملول ، سواء كانت تلك الجملة متناهية ، أو غير متناهية ، فإنها تقتضي علة خارجية عن آحادها موجودة معها • لأنها أن لم تقتض علة أصلا ، فهي واجبة غير ملولة • وهذا وإن كان نفس مطلوبنا ، فهو في مثل هذه الصورة محال • لان كل مجموع يتركب من آحاد ، فهو واجب بأحاده ، لا بذاته •

وأعني بالجملة ههنا : ما هو كالعشرة الحاصلة من آحادها ، التي لم يحصل عند اجتماع أجزائها شيء ، غير الاجتماع ، مثل : هيئة أو وضع أو مزاج مدد لقبول ما صار به المجتمع نوحا • فإن كانت هذه الجملة ملولة بالأحاد بأسرها ، لزم أن يكون الشيء علة لنفسه • وإن كانت ملولة بمض الأحاد ، فليس بمض الأحاد أولى بذلك من بعض • بل أي بعض فرض أنه هو علة الجملة ، فعلته أولى منه بذلك ، بخلاف ما لو فرضنا الجملة مركبة من واجب وممكن ، فإن الأولوية للواجب ظاهرة حينئذ ، فلا بد وأن تكون ملولة لما هو خارج عن الأحاد كلها • والخارج عن كل الممكنات جملة وآحادا ، هو بالضرورة واجب الوجود •

الطريق الرابع : مجموع الممكنات الموجودة ممكن ، فله علة تامة

( ١ ) سقطت من ك •

موجودة ، وهي لا يجوز أن تكون نفس ذلك المجموع ، لما مر ، ولا داخله فيه ، لتوقفه على كل واحد من أجزائه ، فلا يكون شيء منها علة تامة له . فهي موجود خارج عنها ، سواء كانت متناهية الأحاد ، أو غير متناهيتها ، والموجود الخارج عن جميع الممكنات الموجودة واجب لذاته .

الطريق الخامس : ( و ) (١١) متى فرضنا مجموع الموجودات ممكنا بجملة واحده ، فلا بد من وجود سلسلة غير متناهية . فملة تلك السلسلة أن لم تكن هي أحادها بأسرها ، فهي إما بعضها أو خارج عنها . وكلاهما على تقدير أن لا واجب محال ، لا مضي . وأن كانت هي أحادها بأسرها فتلك الأحاد مفترقة أيضا إلى علة ، وليست هي نفسها ، ولا بعض أحادها ، ولا الخارج عنها . وجميع ذلك قد سبق تقريره . وإذا بطلت هذه الأقسام كلها ، لم توجد السلسلة المذكورة ، لوجود استنادها إلى علة ، مع امتناع (١٢) استنادها إلى علة ، فوجب انتهاء السلسلة إلى الواجب ضرورة .

الطريق السادس : الموجودات حاصلة ، فإن فرضت واجبة فبقيد وقع الاعتراف بالواجب ، وأن كانت ممكنة ، فتحتاج إلى مرجح . ومجموع الممكنات ممكن ، فالمجموع ممكن ، لا لأن الحكم على كل واحد يلزم أن يكون على الكل ، بل لأن المجموع معلول الأحاد .

وإذا كانت العلة ممكنة ، فالمعلول أولى بالإمكان ، وإذا كان الجميع ممكنا محتاجا إلى مرجح ، فليس مرجحه بـممكن ، وألا لكان من تلك الجملة المفترقة إلى ذلك المرجح ، فيفتقر إلى نفسه ، فيجب أن يكون غير ممكن ، بل : إما واجب أو متنع . وإذا كان كذا فهو منتهى الملل ، إذ لو كان له علة ، لكان ممكنا ، وهو خلاف الفرض . وإذا هو موجود فليس بـممتنع ، فتعين كونه واجبا ، وهو مطلوبنا .

---

(١) سقطت من ١

(٢) «متمم»

الطريق السابع : لو تسلسلت الممكنات الى غير النهاية ، فالجملة المركبة من تلك السلسلة لا يد لها من علة ، بها يجب المجموع أو بها وبما يلزمها ، لانها ممكنة ، وكل ممكن يحتاج الى علة هذا شأنها ، والعلم به ضروري ، وتلك العلة لا يجوز أن تكون داخلة في المجموع ، لان العلة بهذا التفسير لا يمكن أن تكون مسبقة بعلة أخرى ، وإلا لكان المجموع مفتقرا الى العلة السابقة عليها ، فلا يكون الذي فرضناه (١) علة بهذا المعنى ، هو علة بهذا المعنى . وأذا (٢) كل داخل في السلسلة المركبة من آحاد امكانية تسبق علة أخرى ، فلا شيء من الداخر فيها علة لها بهذا التفسير . وليست علتها هي نفس المجموع . لاستحالة تقدمه على نفسه ، فهي خارجة عنه ، والخارج عن المجموع واجب لذاته ، فينقطع به التسلسل على تقدير وجوده .

الطريق الثامن ( لوحة ٣٥٣ ) : كل ممكن فانه محتاج الى مرجح به يجب وجوده ، على ما مر . وذلك المرجح إما ممكن أو واجب . لكنه ليس بممكن ، لانه لو كان ممكنا لذاته ، لكان محتاجا الى علة ، فيكون الامر المحتاج اليه محتاجا الى علة ، لان المحتاج الى الشيء يحتاج الى ذلك الشيء . والمحتاج الى علة الشيء لا يكون واجبا به فقط ، فتعين أن يكون واجبا لذاته .

فكل ممكن فهو واجب بوجود واجب لذاته ، وعلى هذا فلا شيء من الممكنات يجب به وجود شيء ، بل الذي يجب به وجود كل ممكن هو الواجب . بل الممكن المؤثر هو الذي يجب وجود معلول الواجب بمد وجوده . وجاز أن يكون الممكن واجبا بواجب الوجود لذاته بمد وجود ممكن آخر ، ولا يكون الثاني واجبا بالاول . ولا يلزم من هذا أن يكون كل ممكن أزليا لدوام علة الموجبة لوجوب وجوده .

(١) «فرضنا» .

(٢) «وأذا» .

وانما يلزم ذلك أن لو لم يكن له شرط بمد ، يجب بعمده بالملمة  
 الموجبة ، وهي الواجب لذاته ، كما في كل حادث ، ولا يجب من وجوب  
 كل ممكن بواجب الوجود ، أن تكون الحركات ثابتة ، لثبات علتها .  
 فإن ثباتها غير ممكن ، من حيث هي حركة ، فإن مفهومها هو المفهوم من  
 الاثبات ، ولهذا جاز أنعدام الممكن القابل للثبات ، كالمركبات المتصيرية  
 على الوجه الذي عرفته . وذلك (١) لأن وجوب ما هذا شأنه إنما هو  
 بواجب الوجود ، ولكن بشرط عدسي مؤثر في المركب المملول له تأثيرا  
 يناسبه . فإذا ارتفع الشرط ارتفع المملول المركب بارتفاع ما أثره  
 الشرط العدسي .

الطريق التاسع : أنا تعلم أن في الوجود موجودا له ثبات كالجسم  
 الذي هو حامل للحركة ، والنفس المحركة للأفلاك والهيولي ، والجوهر  
 المدرك لذاته في الانسان وغيره ، وكذا كل حادث مما ورام الحركة ،  
 فإن أن حدوثه غير أن بطلانه ، وبين الآنين زمان (هو زمان) ثباته ،  
 وعمل الثبات مجتمعة ، إذ لا يثبت الشيء مع زوال مثبته .

ومجموع الممكنات الثابتة ممكن ، فيجب ثباته بغيره ، وألا لكان  
 ثباته بذاته ، فيكون واجبا لذاته ، مع كونه ممكنا لذاته ، وهذا محال .  
 وهذا الغير لا بد وأن يكون واجبا لذاته ، إذ لو كان ممكنا لذاته  
 لكان ثباته بعملة ما ، فيكون ثبات مجموع الممكنات واجبا به ، وبعملته ،  
 فلا يكون ثباته واجبا به فقط ، وفرض أنه كذلك ، هذا خلف .

الطريق العاشر : مجموع الممكنات (٣) أمر ممكن لاحتياجه إلى  
 أفراد ، فيجب ثباته بغيره ، وألا لزم المحال السابق ذكره .

وذلك الغير ، لا بد وأن يكون داخلا في المجموع ، لانه موجود في

(١) أ «وذلك» .

(٢) سقطت من ك .

(٣) أ «الموجودات» .

نفسه ، وما يكون موجودا فلا يتصور كونه خارجا عن جملة الموجودات ولا  
محالة يكون واجبا لذاته ، فانه لو كان ممكنا لكان ثباته يجب بملته ، فلا  
يكون ثبات المجموع واجبا به ، وقد فرض واجبا به ، هذا خلف ، فتمين  
أن يكون في الموجودات موجود واجب لذاته ، وهو المطلوب . وبعض  
هذه الطرق قريب من بعض ، لمشاركته له في أكثر مقدماته .





## الفصل الثاني

### فسي

أن واجب الوجود واحد

لا يقال على كثرة بوجه

كل ما هو واجب الوجود لذاته ، فإن نوعه لا بد وأن يتعصر في شخصه ، لوجوه ستة :

أحدها : أنه لو حصل اثنان من نوع الواجب لاشتركا في الماهية .  
وأما بالهوية ، فكان كل واحد منهما أو الواحد منهما مركبا مما به الاشتراك ، ومما به الامتياز .

وكل مركب فهو مفتقر الى جزئه . وجزؤه غيره ، فيكون الواجب مفتقرا الى غيره ، فلا يكون واجبا ، وليس يحتمل التقدير المذكور أن يكون المميز لكل واحد منهما أمرا عديا ، لأن المميز لا يوصف به الآخر ، فلكل منهما مقابل ذلك التميز . فيتصنف كل منهما بمميز وجودي ، وقد فرض الامتياز بالامور العدمية ، هذا خلف .

وثانيها : لو وجد شخصان من النوع الواجب ، فلما أن يكون الامتياز بينهما بالفصول أو بالموارض .

لا جائز أن يكون بالفصول ، لأن الفصل مقوم لوجود حصة النوع من الجنس ، فانه لا يوجد الجنس مطلقا ، غير مقترن بفصل ، لكن الجنس فيما نحن فيه هو الواجب لذاته ، إذ هو المشترك فيه بين الاثنين فكان يلزم أن يكون وجوده معللا بغيره ، فلا يكون وجوده بذاته .

ولا جائز أيضا أن يكون بالموارض ، لانها أن كانت لازمة كانت متفقة بينهما ، فلا يقع بها الامتياز .

وإن كانت مفارقة فليست من اقتضاء ذات الواحد منهما . والا

لكان المفارق لازما ، هذا خلف • فهو بسبب منفصل ، فالواجب لذاته محتاج الى غيره ، وهو محال •

وثالثها : ان ماهية واجب الوجود المتعين ، ان كان تعينها ذلك لانها واجبة الوجود ، فليعس في الوجود واجب لذاته الا ذلك الممين • وان كان لامر آخر ، فالواجب لذاته يحتاج الى غيره ، وان (لوحة ٣٥٤) كان لا لذاته ولا لآخر ، كان غير معلل البتة ، فكان اختصاص كل واحد منهما بتعيينه الخاص تخصيصا من غير مخصص ، وهو محال •

ورابعها : ان الذي به واجب الوجود الممين هو هو ، يجب الا يكون زائدا على ماهيته الخارجة ، بل هو نفسها • وكل ما هو كذلك فنوعه منحصر في شخصه •

اما بين الصغرى فلان هويته لو لم تكن نفس ماهيته ، لكانت زائدة عليها ، ومحتاجة اليها ، فكانت ممكنة لذاتها ، فلها مؤثر • فذلك المؤثر ان كان نفس ماهيته ، كانت ماهيته متشخصة قبلها ، وهذا محال • وان كان غيره لزم احتياج واجب الوجود ، في هويته الى غيره ، وهو محال ايضا • واما الكبرى فظاهرة •

وخامسها : هو انه لو حصل واجبا الوجود من نوع واحد ، فهوية واجب الوجود المتعين : ان كانت حلة لماهيته في الخارج ، فالواجب لذاته معلول<sup>(١)</sup> للغير ، فيكون ممكنا • وان كانا معلولي حلة واحدة فكذلك ايضا • وان كان الواجب لذاته حلة لهويته فنوعه في شخصه ، وقد فرضنا الاثنينية ، هذا خلف • لما مر • واذا كان كذلك فاما ان تكون واجبة لذاتها او ممكنة لذاتها • فان كان الاول كان الواجب صفة عارضة للنوع مفتقرة اليه ، وهو ظاهر البطلان •

وان كان الثاني افتقرت : اما الى ماهية الواجب فقط ، بمعنى ان تكون سببا تاما لها ، وحيثئذ يكون نوعه في شخصه • واما الى غيره فقط

---

(١) «معلول» •

أو اليه وإلى غيره معا ، وبه كان من القسمين ، لزم احتياج الواجب في هويته إلى غيره ، فلا يَكُ الواجب واجبا ، هذا خلف .

وإذا قد ثبت أن نوعا واجب لا يدخل تحته شخصان فصاعدا ، فنقول الآن أنه يمتنع وجب شخصين هما واجبا الوجود ، سواء كانا من نوع واحد أو من أكثر .

أما أن كان نوعهما واحدا ، فلما مر . وأما أن كان نوع كل واحد منهما مغايرا لنوع الآخر ، فوجب الوجود يجب - أذاً - ألا يكون نفس حقيقتهما ، وإلا لكان نوعهما واحدا . فإن مفهوم وجوب الوجود لا يختلف ، وألا يكون خلا في حقيقتهما ، وألا لكان الواجب مركبا :

أما من أمرين وديين أن كان وجوب الوجود وجوديا ، أو من وجودي وعدمي ، أن هو أو الجزء الآخر عدميا<sup>(١)</sup> ، أو من عدميين .

والكل يقتضي يكون الواجب واجبا ، فإن ما يقتصر إلى جزئه الذي هو غيره فليس بواجب ، والذي يتقوم بأمر عدمي ، فليس بموجود فضلا عن أن يكون واجب الوجود ، لا سيما إذا لم يكن في أجزائه ما هو وجودي البتة . فاصح وجود واجبين من نوعين ، لكان وجوب الوجود عرضيا<sup>(٢)</sup> لازما لكل واحد منهما ، فيكون كل واحد منهما يشارك الآخر في وجوب الوجود ، ويمتاز عنه بتمام ماهيته . وحينئذ لا يكون معروض وجوب الوجود في ذاته واجبا ، لا بمعنى انفكاكه عن الوجود الواجب .

بل بمعنى أن العقل يمكن أن يلاحظه وحده ، من غير ملاحظة ذلك الوجود ، فلا تكون ماهية للمعرض هي المؤثرة فيه ، أذا الشيء لا يؤثر إلا إذا كان في الأعيان ، فيلزم أن يتقدم وجوده على وجوده تقدما بالذات .

---

(١) «عدمي» .

(٢) «عرضيا» .

وليس تلك المارضى المشترك بينهما واجبا في نفسه ، لانه لا يوجد في الخارج من غير تخصيص يزيل اشترا ، وإذا لم يكن واجبا فهو ممكن ، فيفتقر الى علة ، هي غير معروء ، فيفتقر الواجب الوجود في وجوده الى علة خارجة عنه ، فلا يكون الواجب واجبا ، هذا خلف .

وأیضا لو كان في الوجود واجبان لكل واحد منهما هو الوجود الواجبي المجرد ، اذ لو كان غيره ، لوجب أن يكون مقتضيا له ، والا لم يكن واجبا ، فهو ممكن ، فيفتقر الى علة ، غير معروضة ، فيفتقر الواجب الوجود في وجوده الى علة خارجة عنه فلا يكون الواجب واجبا هذا خلف .

وأیضا لو كان في الوجود واجبان لكان كل واحد منهما هو الوجود الواجبي المجرد ، اذ لو كان غيره ، لوجب أن يتن مقتضيا له ، والا لم يكن واجبا ، وكل ما يقتضي الوجود فيجب أن يتم موجودا في نفسه ، فيقدم الواجب بوجوده على وجوده ، هذا خلف .

وكون الماهية من حيث هي هي علة لوجود البود فمحال بالبدئية ، ولا كذلك كونها قابلة للوجود ، فان قابل الوجود تحصيل أن يكون موجودا ، والا فيحصل له ما هو حاصل له .

وأنا يمكن أن تكون الماهية من حيث هي علة صفة معقولة لها ، كما أن ماهية الاثنين علة لزوجتها .

ولما هي إذا لم تنفك عن التأثير حالة الوجود ، فله يتصور تأثيرها في الوجود ، فهو غير زائد عليها . والوجودان المجردان لا افتراقا بالكمال والنقص ، فالناقص منهما لا يكون واجبا ، فان الكمال إذا لم يكن لعله ، فالنقص في النوع المروج ولمرتبة الية والمعلولية ، فيكون الناقص مملولا ، وقد كنا فرضنا هما واجبين . هذا خلف .

وأن لم يفترقا بذلك ، فيستحيل اشتراكهما من كل الوجوه ، اذ

لا ( بد ) ( ١١ ) ( لوحة ٣٥٥ ) مما يميز أحدهما عن الآخر ، لاستحالة  
الاثنينية ، من غير مميز . . .

ويستحيل افتراقهما من كل الوجوه ، بعد اشتراكهما في الوجود  
المجرد الواجبي . ويستحيل اشتراكهما من وجه وافتراقهما من آخر ،  
لان ما به الامتياز يكون حينئذ عرضيا للوجود المجرد ، الذي هو تمام  
ماهية الواجب ، فيكون ممكنا . وما به الاشتراك كذلك أيضا ، لافتقاره  
في كل واحد منهما ، أو في الواحد منهما فقط الى هيئة مميزة .

وهنا برهان آخر على المطلوب ، وهو أن ( ما ) ( ١٢ ) ماهيته هي  
الوجود المجرد ، فلا يكون ماديا في ذاته ، وألا لكانت له ماهية وراء  
الوجود ، ولا عرضا وألا لكان مقترا الى محله ، فكان ممكنا لا واجبا ،  
فهو جوهر مفارق عن المادة . ووجوده لذاته فيكون مدركا لذاته ، ولا  
يكون أدراكه لذاته زائدا على ذاته ، كما قرر قبل . فلو وجد واجب  
لكانا من نوع واحد ، إذ الحقائق الادراكية لا تختلف إلا بالكمال  
والنقص ، وبأمور خارجية ، فلا تختلف بالانواع مع اشتراكها في  
الحقيقة الادراكية ، وألا لكانت مركبة .

فإن كان كل واحد من أجزائها أو جزئيتها حقيقة أدراكية ، فلا  
اختلاف بينها بالنوع . وإن كان كل واحد منهما غير حقيقة أدراكية في  
نفسه ، فالمجموع كذلك . وإن كان أحدهما حقيقة أدراكية والآخر ليس  
كذلك ، فلا مدخل للآخر في الحقيقة الادراكية .  
وإذا كانت الحقائق الادراكية لا تختلف بالانواع فما يجب على  
شيء منها يجب على مشاركته في النوع .

وعلى هذا فلا يختلف الواجبان في الحقيقة ، لما مضى . ولا يمتاز  
أحدهما عن الآخر بنفسس ما اشتركا فيه ، ولا بأمر لازم للحقيقة ، إذ

---

(١) سقطت من ك

(٢) سقطت من أ

يشتركان فيه أيضا ، ولا بمرض قريب ، فإن المخصص بذلك العارض :  
أما الواجب المخصص به ، أو<sup>(١)</sup> الواجب الآخر ، أو غيرهما .

والاول باطل ، والأل كان متعينا قبل التخصيص ، لا بالمخصص ، مع  
أنه لا يتصور التحين والاثنية إلا بمخصص - والثاني باطل أيضا ، لهذا  
بعبته ، فإن الشيء لا يتخصص غيره ، إلا إذا تخصص هو في نفسه ، فلو  
خصص كل واحد منهما الآخر ، للزم أن يكون كل واحد منهما متخصصا ،  
قبل أن كان متخصصا ، هذا خلف .

والثالث بين البطلان ، فأنهما لكونهما واجبين ، لا يكون وراهما  
ما يخصهما ، وإذا لا بد من المخصص على تقدير الاثنية ، مع أنه  
ممتنع أن يكون هناك مخصص ، فوجود واجبين فصاعدا ممتنع .

وقد يغاثي أن يستدل من وحدة العالم على وحدة صائمه الواجب ،  
وربما اكتفى به العقل اكتفاء شديدا ، فإنه لو كان واجبان لوجب ألا يقع  
بينهما اختلاف في الحقيقة ، لما مر .

فيلزم أن كل ما يصدر عن أحدهما يصدر عن الآخر . فإن كان هذا  
العالم صادرا من واحد منهما فقط ، من غير مشاركة الآخر ، وجب أن  
يصدر منه الآخر عالم آخر مثل هذا العالم ، وقد بين<sup>(٢)</sup> بطلانه . وأن  
صدر هذا العالم عن الواجبين معا فهو محال أيضا ، لانا نجد أجزاء العالم  
مرتبطا بعضها ببعض ارتباطا شديدا ، فهو كشيء واحد مركب من  
تلك الأجزاء .

وأما أنت فتتحقق هذا الارتباط ، بما علمته من كون هذا العالم  
مركبا من جواهر وأعراض ، وأن الجواهر منها متعيزة ، ومنها مجردة ،  
وأن المتعيزة منها بسائط ومنها مركبات ، والبسائط منها عنصريات ،  
ومنها فلكيات ، والمركبات منها حيوان ومنها نبات وجماد ، وأن أعراضه  
مفتقرة إلى جواهر باعتبار ، وأن جواهره مفتقرة إلى أعراضه باعتبار آخر

(١) أ «إذا» .

(٢) أ «تبين» .

وأن متعيزاته ومجرداته في الافتقار كذلك أيضا ، وكذا عنصر يانسه وفلكياتة .

ولا شك في افتقار الحيوان الى النبات ، والنبات الى الحيوان ، وافتقارهما معا الى العناصر في تركيبهما .

والعنصریات يحتاج بعضها الى بعض ، في تكوين هذه المركبات .

وانواع الحيوانات وأشخاصها يحتاج البعض منها الى البعض كذلك ، وكذا أعضاء الشخص الواحد منها ، على ما تشهد به المباحث الطبية .

ولا سبيل لنا الى استقصاء جميع وجوه الارتباط ، في أجزاء هذا العالم ، وظاهر أن الاجزاء التي بينها مثل هذا الارتباط ، وهو كونها بحيث يستبقى بعضها ببعض ، وينتفع بعضها ببعض انتفاعا بعضه مشاهد ، وبعضه معقول ، لا بد وأن يكون مجموعها شخصا واحدا مركبا منها ، كما هو الحال في بدن الانسان المركب من أجزاء متشابهة وغير متشابهة ، ذوات قوى وأفعال مختلفة وغير مختلفة .

وإذا ثبت هذا ، فالعالم الذي هو بهذه المثابة لو اجتمع على التأثير فيه وتدييره : واجبان ، فصاعدا ، لكان لا يخلو الامر من أقسام كلها باطلة ، لانه أن استبد أحد الواجبين بأيجاد العالم وتدييره ، وأمتنع أن يكون للآخر تأثير فيه ، لاستحالة اجتماع ( لوحة ٣٥٦ ) الملتين التامتين على معلول واحد بالشخص ، كما علمت .

وأن لم يستبد بذلك : فاما ألا يستبد بشيء منه أو يستبد ببعضه . فان لم يستبد بشيء منه كانت حقيقته مخالفة لحقيقة الآخر ، أما بالكمال والنقص ، أو بغيرهما ، أن كان الآخر مستبدا ، بشيء منه . لان الاختلاف في الاقتضاء يقتضي الاختلاف في المقتضي . أو كان العالم غير موجود أصلا ، أن لم يستبد الآخر أيضا بشيء منه ، وكلا الامرين محال .

وإن استبد أحدهما ببعضه : نان لم يستبد الآخر بشيء منه هاد

المحال ، وإن استبد ببعض آخر ، وجب أن يتساوى البعضان ، لتساوي المؤثرين ، وحينئذ لا يتصور الارتباط والتعاون بين البعضين ، إذ الوجه الذي بأعتباره احتاج هذا الى ذلك غير الوجه الذي بأعتباره احتاج ذاك الى هذا .

والتساويان فمثل هذا تعذر منهما ، ثم الذي يفعل شيئا ، فيتبع وجوده وجود آخر ، أو ينتفع به آخر ، فلا محالة له تأثير في الشئين (١) ، فلا يكون الواجب الثاني مستبدا بتدبير الشئ الذي فرض استبداده به . وكان الذهن السليم يتنبه (٢) من شدة ارتباط العالم ببعضه ببعض ، على وحدة خالقة ، إذ لو لم يكن واحدا ، لميز كل واحد صنفه عن صنع غيره .

فكان ينقطع الارتباط والتعاون بين أجزاء العالم ، فيفسر ويختل النظام .

على أنه لما ثبت أن الواجب الوجود هو الوجود المجرد ، الذي لا اكمل منه ، حصل الاستغناء في وحدانية الواجب عن جميع هذا ، بل ثبت من مجرد وجوب كون نوعه منحصر في شخصه ، أنه لا واجبان في الوجود ، كيف كانا (٣) .

---

(١) أ «الفئتين» .

(٢) أ «يتنبه» .

(٣) ك «كان» .



## الفصل الثاني

### فلسفي

تقليد أرسطو وأينسب لوينسود

عصا يجنب ، تقليد أرسطو

يجب الا تساوي حقيقة واجب الوجود ، حقيقة شيء من الممكنات ، لان للتساويات في الحقيقة متساوية في لوازم تلك الحقيقة ، فلو تساوت حقيقتها حقيقة ممكنة للزم استوائها في الوجود والامكان ، حتى يكون كل واحد منهما واجبا ممكنا معا . وهو محال .

ولا يقدح في ذلك كون ماهية الواجب هي الوجود المحض الواجب . مع كون الوجود مشتركاً بين جميع الموجودات بالافتراء المنوي . فإن الوجود الذي تشارك فيه الموجودات اشتراكاً في المعنى . هو الوجود المأمور الذي . وذلك ليس بماهية شيء ممكن ، ولا جزءاً من ماهية ممكنة . كما مضى .

فان وجود الاشياء هو كونها في الخارج ، فهو أمر عارض . من حيث هي معلولة . فواجب الوجود لا يشارك شيئاً من الاشياء ، في معنى جنسي ولا نوعي ، فلا يحتاج إذن الى أن ينفصل عنه . بمعنى فصلي أو عرضي ، بل هو منفصل بذاته .

وليس هو مركباً . والا لاحتاج الى جزئه ، وجزؤه غيره . فليكون ممكناً . ولان تجزأه ان كان كل واحد منها واجباً . كان واجب الوجود أكثر من واحد . وقد سبق بطلانه .

وان كانت كلها ممكنة ، لما افتقر الى الممكن أولى ان يكون ممكناً . وان كان بعضها واجباً والبعض الآخر ممكناً . فالبعض الواجب ان كان

(١) ا «مركب»

أزيد من الواحد ، فقد عرفت أمتعه • وأن كان واحدا فقط فالباقى (١) ،  
 ممكن معلول ، مع احتياج المركب الذي فرض واجبا اليه ، وذلك محال •  
 ثم أن تلك الاجزاء إن لم يكن بينها ملازمة اشتغل كل واحد منها  
 بنفسه ، فلم تكن أجزاء لشيء واحد • وأن كان بينها ملازمة ، كـ كان  
 البعض معلولا للبعض ، فعاد الحال في إفتقار الواجب الى الممكن •

ويلزم من كون الواجب ليس بمركب كونه ليس بجسم ، لان كل  
 جسم طبيعي ففيه تكثر بالقسة الكمية ، وبالقسة المنوية ، الى هيولي  
 وصورة ، كما عرفت •

والجسم الطبيعي فمحتاج الى الجسم الطبيعي ، فاولى ألا يكون  
 واجبا ، ثم أنه مركب ، مجموع أراض ، فيكون عرضا مركبا • وأيضا  
 فلو كان الواجب جسم ، لكان نوع الجسم منحصرا في شخصه ، وليس  
 كذا •

وليس هو من المصورة ، ولا مثل الهيولي ، لاحتياج كل واحد منهما  
 الى الآخر ، وإذا لم يكن الواجب جسما ، لم يكن متحيزا ، ولا في جهة ،  
 فأن التميزان انقسم ، فهو جسم ، وأن لم ينقسم فهو أما حال في الجسم  
 أو جزء لا جزء ، وكل ذلك محال •

وإذا منى بالجوهر الماهية التي متى وجدت في الاعميان ، كانت لا في  
 موضوع • فالواجب ليس بجوهر بهذا المعنى ، لانه إنما يتناول ما  
 دجوده غير حقيقته ، وواجب الوجود فليس كذلك • وعلم من عدم تركبه  
 أيضا تنزيهه عن أن يكون له ولد ، لان التوليد منه عبارة عن أن ينفصل  
 عنه بعض أعضائه ، ثم يتربى ، فيصير مساويا له في الذات والحقيقة •

وهذا فلا يتصور في الذات التي هي غير مركبة ، ولا يجوز حمل  
 الواجب أن يحل في شيء ، لان الحلول لا يتصور ، ألا إذا كان الحال ،  
 بحيث لا يتمين إلا بتوسط ( لوحة ٢٥٧ ) المل •

(١) كـ «الباقى» •

ولا يمكن أن يتمين واجب الوجود بغيره ، ولا أن يفتقر الى غيره ،  
وأذ لا موضوع للواجب فلا ضد له ، على اصطلاح الخاصة .  
وأذ لا مساوي له في القوة ممانع ، فلا ضد له على اصطلاح العامة ،  
وأذ لا واجب غيره ، فلا ند له ، ولا يتعلق ببدن ، كما تتعلق النفس  
التي تتخصص أفعالها ببدنها . فان قدرته تعالى أوسع . وأفعاله أعم  
وأكثر ، من أن تتخصص ببدن يصدر عنه ، وواجب الوجود ، لا يجوز أن  
ينعدم ، لانه لو أنعدم لصدق عليه الامكان الخاص ، فلم يكن واجبا . على  
أنه لا حاجة الى هذا ، فان واجب الوجود لذاته ممتنع لعدم .  
وأنت تعلم أن الشيء لا يقتضي عدم نفسه ، وآلا لما تحقق .  
وواجب الوجود وحداني لا شرط له في ذاته ، وما سواء تابع له . وأذ  
لا شرط له ولا مضاد له ، فلا يبطل له .  
ويمتنع أن يكون للواجب صفة متقررة في ذاته ، فأنها أن كانت  
واجبة الوجود ، لزم وجود واجبين ، ولزم أن يكون الواجب الذي هو  
الصفة ، مفتقرا (١) الى ما يقوم به . وأن كانت ممكنة الوجود فوجودها :  
أما منه أو مما هو منه ، وعلى التقديرين فهو الفاعل لها ، فلو قامت بذاته  
لكان (٢) هو القابل لما فعله .  
والجهة الفاعلية بالضرورة غير الجهة القابلية ، وقد بين ذلك قبل  
وتزيد ههنا : أن الفعل للفاعل ، قد يكون في غيره ، والقبول للقابل  
يمتنع أن يكون في غيره . والجهة القابلية لا تقتضي التحصيل بالفعل ،  
والجهة الفاعلية هي المخرجة الى التحصيل . ولو كان الجهة الفاعلية هي  
بمينها القابلية لفعل كل ما يقبل ، وقبول كل ما يفعل ، وليس  
كذا .  
والاثنتان فلا يصيران واحدا أبدا ، ألا بما يفرض من اتصال

(١) أ «مفتقر» .

(٢) أ «كان» .

وامتزاج ، فانه ان<sup>(١)</sup> بقى كلاهما ، فلا اتحاد ، وكذا أن بطلا أو بطل  
أحدهما ، على ما مر .

والواحد فلا يصير اثنين إلا بتفصيل مركب ، أو تفريق أجزائه ،  
فانه في حال الاثنينية أن بقي هو بعينه ، فما صار اثنين ، بل حصل معه  
آخر ، وأن لم يبق بعينه فقد بطل وحدث غيره .

وإذا كانت جهة القبول غير جهة الفعل ، لم يتصور في الواجب  
الذي هو واحد من جميع الوجوه ، أن يكون مقتضيا لهما .

ولا يصح أن يكون الواجب محلا للحوادث ، سواء كانت متناهية ،  
أو غير متناهية ، وسواء جوزنا تقرر سفة في ذاته أو لم نجوز . فان ذاته  
لو كانت محلا لهذه الحوادث ، لوجب مع ما يلزم أن يكون في ذاته جهة  
فاعلية ، وقابلية المبرهن على امتناعهما فيه ، وأن يكون له منير ومحرك  
الى الاشياء ، وألا يثبت فيه حادث زمانا ، فانه اذا كان ثابتا ، فبطل ،  
فلحدوثه علة ، لا تتغلى عن الحدوث ولبطلانه علة لا تتغلى عن البطلان .  
ولا بد لحدوث الملتين من حدوث علتين أخريين مقترنتين بهما ،  
فلا ينقطع تجدد الحوادث عن ذاته زمانا أصلا .

وكل حادث يفرض ثباته<sup>(٢)</sup> في ذاته ، فيجب أن يكون في ذاته  
حوادث أخرى متجددة ، مع ثباته ، وألا لم يتصور تأدي ذلك الثابت الى  
البطلان . ويلزم من ذلك أحد أمرين محالين :  
أحدهما : أن يكون الواجب لذاته حركة وضمية على الدوام ، فيكون  
جسما ، وقد بين أن ذلك ممقنع في حقه .

وثانيهما : أن يكون منفصلا عن حركات الافلاك التي هي معلولاته  
أنفصلا دائما ، فيلزم تقدم معلوله عليه : بوجه ما ، وإن يكون فيه معنى  
ما بالقوة .

(١) أ «لـو» .

(٢) أ «ذاته» .

ولو عرض فيه عارض من غيره لصار ذا علاقة مع الغير ، فإنا  
وجوده على تلك الصفة يتعلق بوجوده ، ذلك الغير ، ووجوده خاليا عن  
تلك الصفة يتعلق بعدم ذلك الغير .

وهو إما أن يكون متصفا بها أو خاليا عنها ، ويكون في كلتا حالتيه  
متعلقا ، والمتعلق وجوده بعدم غيره معلول ، كما أن المتعلق بوجود غيره  
كذلك ، لأنه لا تستغني ذاته عن ذلك المدم ، حتى لو قدر تبدله بالوجود  
لبطل ذاته ، فتكون ذاته متعلقة بالغير .

وواجب الوجود فليس كذا ، وجوب وجود الواجب لا يتقضي  
تركبه من وجود وجوب ، فإن الوجوب هو تأكيد الوجود وكماليته .  
والكمالية ليست بزايدة على الشيء في الاعيان .

ولو كان الوجود الذي يقال عليه وعلى غيره ذاتا محصلة في الخارج ،  
لكان أن اقتضت التخصص به ، فما كان غيره يوصف بالوجود ، ولزم  
أن يكون كل موجود واجبا ، وأن لم يقتض التخصص به ، فتخصصه به  
ممكن ، فيفتقر الى حلة ، وتخصص الوجود المأم ( فيه ) ( ١٧ ) ، بأنه لا حلة  
له ، كما أن الوجودات المعلولة تتخصص بموضوعاتها ومثلها ، ولو كانت  
له ماهية ، لكان تعلقه بها ، فكانت سببا لوجوده ، وأيضا لو كان الوجود  
الواجب بذاته من لوازم ماهيته ، لكان معلولا ( لوحة ٣٥٨ ) لها ، وهذا  
غلط .

(١) أ «وجود» .

(٢) سقطت من أ .



## الفصل الرابع

### فلسفي

ما ينفع به واجب الوجود  
من نعوت الجلال والاکرام

أنتهاء الملل الى واجب الوجود ، وكونه واحدا ، لا يشاركه شيء  
آخر في وجوب الوجود ، يوجب أن جميع ما سواه من الموجودات ترتقي  
اليه ، وأنها بأسرها محدثة بالحدوث الذاتي ، إذ لا وجود لها في ذاتها ،  
بل وجود ذاتها كلها مستفادة منه .

فنسيته اليها تسمية ضوء الشمس الى ما سواه ، الذي بسببه يضيء  
غيره ، وهو مستغن<sup>(١)</sup> عن ذلك الغير ، لو كان للضوء قوام بذاته ، ولكنه  
يغاير وجود الواجب ، بأن الضوء يحتاج الى موضوع .

والوجود الواجبي ليس له موضوع ، وقد عرفت أن الوجود المجرد  
عن المادة غير محتجب عن ذاته ، فنفس وجوده إذن معقوليته لذاته ،  
وعقليته لذاته ، فوجوده إذن عقل وعقل ومعقول . وإذا كان يعقل ذاته  
فيعقل أيضا لوازم ذاته ، والا ليس يعقل ذاته بالتعام ، فإن العلم التام  
بالعلة التامة ، يقتضي العلم بالملول .

ولما كانت ذات علة تامة لملوله الاول ، وهو يعلم ذاته علما تاما ،  
وجب أن يكون علمه التام بذاته علة تامة للعلم التام بملولة القريب .  
لأنك قد علمت أن علم كل ما يعلم ذاته ، هو نفس ذاته ، فيكون علما  
تاماً بالذات .

---

(١) في ك ، أ «مستغنى» .

والعلم بالملكة العامة لا يتم من غير العلم بوجه استلزامها لجميع ما يلزمها لذاتها ، وهذا فيستدعي العلم بلوازمها القريبة بالضرورة ، فهو إذن يعلم جميع ما بعد الملوك الاول ، من حيث وجوبه به ، وأنتهاؤه اليه في سلسلة الملوك المترتبة ، ويدخل في ذلك سلسلة الحوادث ، التي لا أول لها ، من جهة كونها جميعا ممكنة ومحتاجة اليه احتياجا ، تتساوى اليه في جميع احادها .

وكما أنه يدرك ذاته بذاته ، من غير افتقار الى صورة زائدة ، فكذلك إدراكه لما يصدر من ذاته ، هو نقش صورة ذلك الصادر عنه ، التي هي حاضرة له ، من غير انطباع . وعلى مثل هذا يدرك سائر ملولاته .

وقد علمت أنه ليس من شرط التعقل ، انطباع صورة المتعلل في ذات العاقل على الإطلاق .

وأما فيشترط فيه ذلك ، إذا لم يكن المتعلل متجسدا (١) ، ولا المدرك حاضرا عند المدرك .

فإن البرهان على وجوب حصول صورة المدرك في المدرك ، لم تقم إلا فيما هو كذلك ، لا غير . بل شرط التعقل مطلقا هو مجرد الحصول ، لا الحصول على تمت الانطباع .

وفاعل الشيء فقد حصل له ذلك الشيء ، لا محالة ، وليس حصول له بأحد من حصوله لما هو قابل له ، فالواجب يعقل ذاته ، ويعقل ما سواه ، لحصوله له ، ضرورة كونه فاعلا له .

وإذا عقلت الجواهر المجردة ما هو غير ملول لها ، بحصول صورة فيها ، وجب أن يكون الواجب تعقل تلك الجواهر ، مع ما فيها من الصور إذ الجميع حاصل له .

وليس تعقله لها بصور أخرى ، بل بأعيان تلك الجواهر ، وما فيها فلا يخرب عنه شيء من صور الموجودات : الكلية والجزئية ، من غير حصول صورة فيه ، ولا اتصافه بصفة حقيقية .

---

(١) كـ وغير متجسدة .



ويكون علمه بجميع ذلك على الوجه الذي لا يتغير ، وقد عرفت كيفية إدراك الجزئيات المتغيرة ، على وجه لا يلحقه التغير . وقد بان من هذا أن علمه لا يجوز أن يكون أنفعاليا ، كما يستفيد صورة البيت من البيت ، بل علمه إنما هو فعلي ، إذ نفس وجود الأشياء عنه نفس معقوليتها له .

وأنت تعلم أن علمه بهذه المقولات هو بعينه صدورها عنه ، كما أن علمه بعلمه بذاته ، هو نفس وجوده .

وهكذا الحال في علمنا بعلمنا بامر ما ، لأن علمنا به ، هو وجوده في أذهاننا .

ولا يصح أن يقال أن وجوده في أذهاننا يوجد فيه مرة أخرى ، حتى يكون علمنا بعلمنا ، هو هذا الوجود الثاني ، بل وجوده مرة واحدة ، هو علمنا به ، وعلمنا بعلمنا به ، وعلى هذا ، إلى أن ينقطع اعتبار المعتبر .

وإذا كان كذلك ، كانت نسبة المعلومات إليه نسبة مسورة بيت نتصوره فنبيين البيت بحسبه ، ألا أنك تحتاج إلى استعمال آلات ، حتى تتوصل إلى بناء البيت ، وهناك يكفي التصور في صدور الفعل عنه ، بل علمه هو معنى صدور المعلومات عنه .

ولما كان علمه بما سواه ، إنما هو بسبب العلم بأسبابه التي بها يجب ، فهو إذن يعرف وجوب أماكن الأشياء في ذواتها ، ووجوب وجودها بأسبابها . فعلمه بالأمور الممكنة على هذا الوجه ، إنما هو يقيني ، ولا يجوز أن يكون ظنيا البتة . وإذا كان العي عبارة عن الدراك الفعال ، فالواجب لذاته حي .

وما يدل على علم الواجب وحياته ، أن الإنسان إنما علم بنفسه ، لأن نفسه مجردة ، وهو ليس غائبا عن نفسه ، حتى يحتاج إلى (لوحة ٣٥٩) حصول مثاله وصورته فيه ، ليعلمه ، بل نفسه حاضرة لنفسه . وذاته غير غائبة عن ذاته ، فكان عالما بنفسه .

وقد بين أن علمه بذاته هو نفس ذاته ، غير زائد عليها ، وهي ممكنة محتاجة الى موجد ، فموجدها يجب أن يكون أكمل منها في العلم والحياة ، إذ العلم والحياة من الكمالات التي هي غير زائدة على الذات ، كما علمت . وكذلك الكلام في موجد الموجد ، الى أن ينتهي الى الواجب الذي له الكمال الاعلى ، فيجب أن يكون علمه وحياته أتم وأكمل من كل علم وحياة في الوجود .

وأنت تعلم من كونه عالما بفعله ، ومن كونه علمه فعليا ، مع أنه لا مكره له على الفعل ، أنه يريد لكل أفعاله ، فإن الكل فائض منه ، غير منافي لذاته ، حتى يكون كارها له .

فهو إذن راض بفيضانه منه ، وليس من شرط المرید كونه بحيث يصبح ألا يريد ، وهو قادر ، بمعنى أن ما يصدر عنه ، إنما يصدر بمشيئته ، ولو شاء ألا يفعل لما فعل ، لكن ليس من شرط صدق هذه القضية صدق قولنا : أنه شاء ألا يفعل وما فعل ، لان صدق الشرطية لا يتوقف على صدق مقدمها .

ولان القادر حال توفر دواعيه على الفعل قادر على الفعل ، لا لانه شاء ألا يفعل ولم يفعل ، فان ذلك لا يصدق ، مع ( صدق ) (١) أنه شاء وفعل ، بل لانه بحيث لو شاء ألا يفعل لما فعل .

والواجب لذاته ، وأن استحال في حقه مشيئة ألا يفعل ، لكنه يصدق عليه أنه لو شاء ألا يفعل لما فعل ، فلا جرم كان قادرا ، وهو حكيم ، بمعنى أنه يعلم الاشياء على ما هي عليه ، تصورا وتصديقا . وبمعنى أن فعله مرتب محكم جامع لكل ما يحتاج اليه من كمال وزينة .

وهو جواد بمعنى أنه أفاض (٢) الخير والانعام ، من غير غرض وفائدة ترجع اليه . فانه أفاض الوجود على الممكنات كلها ، كما ينبغي وعلى ما ينبغي ، بلا غرض ولا منفعة تعود الى ذاته ، بل لان ذاته ذات تفيض منه على الخلق كلهم ، كل ما هو لائق بهم .

(١) سقطت من كـ

(٢) في كـ أفاضه ، أ دأاده .

واسم الوجود<sup>(١)</sup>، على غيره مجاز ، وهو المعنى التام لكونه غير متعلق بشيء خارج عنه ، لا في ذاته ، ولا في صفاته الممكنة من ذاته ، سواء عرض لها إضافة الى الغير ، أو لم يمرض - وهو الملك الحق ، فان ذات كل شيء من جميع الوجوه هي له ، لان منه أو مما منه وجوده ، ولا يستغنى عنه شيء في شيء ، ولا يفترق هو الى شيء \* وأذ حقيقة الشيء هي خصوصية وجوده ، فلا حق أذن أحق من ذات واجب الوجود بذاته \* ولما كان ما يكون الاعتقاد به صادقا ، يسمى حقا أيضا ، فالواجب حق بهذا المعنى \*

وكل شيء بالقياس الى ذاته باطل وهو<sup>(٢)</sup> حق \* وكنت عرفت أن اللذيق هو الكمال ، وذلك بحسب المدرك - فان كان بحسب الخيال فهو الكمال الذي له ، أو بحسب العقل ، فهو الكمال الذي له ، ومبدأ جميع ذلك الادراك \*

وواجب الوجود بذاته ، هو الكمال المطلق ، والجمال المحض ، إذ هو بريء عن علائق المادة ، وما بالقوة ، ( و )<sup>(٣)</sup> لان الخير هو ما يتشوقه الكل ، وما يتشوقه الكل هو الوجود ، أو كمال الوجود \*

إذ العدم من حيث هو عدم لا يتشوق ، وواجب الوجود هو الغير المحض ، الذي لا يخالطه شر ، وإذا كان له الجمال المحض والبهاء المحض. فهو في ذاته الخير المطلق ، وتعقل ذاته بأتم تعقل وأشدّه \*

وكل كمال فهو معشوق ، فهو إذن يمشق ذاته ، ويبتهج بها ، فهو<sup>(٤)</sup> أجل مبتهج بذاته ، لانه يدرك ذاته على ما هي عليه من الجمال والبهاء الذي هو مبدأ كل جمال وبهاء ، ومنبع كل حسن ونظام \*

---

(١) لعلها «الجوده» لان سياق الكلام عنه \*

(٢) أ «وبه» \*

(٤) ك «وهو» \*

(٣) سقطت من ك \*

فإن نظرنا الى المدرك فهو أجل الاشياء وأعلها ، وكذلك أن نظرنا الى المدرك ، وأن نظرنا الى الادراك فهو أشرف الادراكات وأتمها ، فهو إذن أقوى مدرك ، لأجل مدرك ، بأنه أدراك ، لما هو عليه من العظمة والجلال .

ولا مناصرة بين هذه الثلاث ، بل نفس وجوده هو أدراكه لذاته ، وكونه مدركا ومدركا ، ( كما )<sup>(١)</sup> هو بعينه وجوده . وقياس أبتهاجه بذاته الى أبتهاجنا بذاتنا ، كقياس كماله الى كمالنا .

وكما أن سرورنا أكمل من سرور البهائم ، لما يفتنا من التفاوت في الكمال ، فكذلك نسبة سرور ما هو أشرف منا بكمال ذاته ، الى سرورنا بكمال ذاتنا .

وكذلك حتى ينتهي الامر الى الواجب الاول الذي له الكمال المطلق .

فيجب أن يكون عنده من المعنى الذي نعبر عن نظيره في حقنا باللذة والطيبة والفرح والسرور ، بجمال ذاته وكمالها ، ما لا يدخل تحت أوصافنا . ولا سبيل لنا الى التعبير عن كنهه ، ( إذ )<sup>(٢)</sup> لا يدرك كماله كما هو ، إلا هو .

ولما كان كل خير مؤثرا ، وكان أدراك المؤثر من حيث هو مؤثر حبا له ، وكان الحب المفرط ، هو المشق ، صبح أن نطلق على الواجب أنه عاشق لذاته ، معشوق لذاته ، ولما كان ( لوحة ٣٦٠ ) شدة المشق وضعفه تابعين<sup>(٣)</sup> لشدة الادراك وخيرية المدرك وضعفهما ، ولم يكن الادراك التام إلا للواجب ، وجب من ذلك ألا تكون اللذة التامة ، والابتهاج التام الالة . وأن يكون عشقه لذاته ، هو المشق الحقيقي التام .

(١) سقطت من أ .

(٢) أ «ولا» .

(٣) أ «تابعان» .

والفرق بين العشق والشوق ، أن العشق هو الابتهاج بتصوير  
حضرة ذات ما هي المشوقة ، والشوق هو الحركة الى تميم هذا الابتهاج  
إذا كانت الصورة متمثلة من وجه غير متمثلة من آخر .

كما يتفق أن يتمثل في الحيال ولا يكون متمثلة في العس . فكل  
مشتاق ، فانه قد نال شيئاً ما ، وفاته شيء . ولهذا لم يجوز أن يصدق  
على الواجب أنه مشتاق ، وجاز أن يصدق عليه أنه عاشق . ومحال  
أن يبتهج الغير بأدراكه ، كما يبتهج هو بأدراك ذاته .

وتفاوتات المقليات في أدراكه كتفاوتها في وقوع ظله عليها .  
وتفاوت لذاتها بأدراكه كتفاوتها في ذلك الادراك . والقرب من ذات  
المدرَك على حسب شدة الادراك له ، فالمجردات المفارقة تتفاوت فسي  
اللذة بحسب تفاوت قريتها وبمدها من الواجب . وبهذا تختلف مراتب  
الموجودات ودرجاتها ، ولا تقدر على فهم شيء من نعمت الواجب لذاته  
إلا بالمقايسة الى ما نعرفه من أنفسنا .

ونعلم من تفاوت ذلك في حقنا بالكمال والنقصان ، أن ما فهمناه  
منه في حق واجب الوجود ، أشرف ( وأعلى )<sup>١١</sup> مما فهمناه في حق  
أنفسنا ، ولا نفهم حقيقة تلك الزيادة ، لأن مثل تلك الزيادة ، لا توجد  
في حقنا .

فكل نعمت في الواجب الاول لا نظير له فينا ، ولا سبيل لنا الى  
فهمه البتة . وهذا القدر الذي قد ذكر من نعمت جلالة ، إنما هو بقدر  
ما في وسعنا أن نعلمه منه ، لا بقدر ما يستحقه هو لذاته .

---

(١) سقطت من ك .



## الفصل الخامس

### فسي

تبيين كون صفات الواجب

لذاته لا توجب كثرة لا يحسب

تقوم ذاته ولا يحسب ما يتقرر فيها

أعلم أن الصفات للأشياء على خمسة أقسام :

أحدها : صفات حقيقية عارية عن الإضافات ، ككون الشيء

أسود وأبيض .

وثانيها : صفات حقيقية يلزمها إضافة إلى أمر كلي ، ككون

الإنسان قادرا على تحريك أجسام بحال ، فإن إضافته إلى هذا الكلي ، هو

لزوم أولى ذاتي ، ويدخل فيه : زيد وعمرو وحجر وشجر ، دخولا ثانيا

فإنه لا يتعلق بهذه الجزئيات تعلق ما لا بد منه ، ولهذا لو عدم زيد ،

ولم تقع إضافة القوة إلى تحريكه ، ما ضر ذلك في كونه قادرا على

التحريك ، لأن الأمر الكلي الذي به تعلقت الصفة ، لا يمكن تغييره ، بل

إنما تتغير الإضافات الخارجة فقط .

وثالثها : صفات حقيقية ، تلزمها إضافة إلى أمر جزئي ، مثل

علم الشيء ، بأن كذا موجود ، ثم يعدم ذلك ، فيصير عالما بأنه معدوم .

فإن العلم بالكلي لا يكفي في العلم بجزئي جزئي تحته . ألا ترى أن

علمنا بكون كل حيوان جسما ، لا نعلم منه كون الإنسان جسما ، ما لم

يقترن إليه علم آخر ، هو العلم بأن الإنسان حيوان ، فتعلم كل

واحدة (١) من المقدمتين بعلم ، ونعلم النتيجة بعلم آخر . وإذا اختلف

حال المعلوم من عدم أو وجود أو غيرهما ، وجب أن تتغير الإضافة ،

والصفة المضافة معا .

---

(١) فسي ك «واحد» .

ورابعها : الاضافات المحضة ، مثل كون الشيء قبل غيره وبمده<sup>(١)</sup> ومثل كونه يمينا ويسارا ، فانك اذا جلست على يمين انسان ، ثم قام ذلك الانسان ، فجلس في الجانب الاخر منك . فقد<sup>(٢)</sup> كنت يمينا له ، ثم صرت الان يسارا له . فها هنا لا يقع التغيير في ذاتك ، ولا في صفة حقيقية من صفاتك ، بل هذا معض الاضافة .

وخامسها : ما يرجع الى سلب محض . ككون زيد فقيرا ، فانه اسم اثبات لصفة سلب . فان معناه عدم المال . وقد يتركب بعض هذه الاقسام مع بعض ، واذا قد تقرر هذا فنقول : واجب الوجود ، لا يجوز أن يوصف بما هو من قبيل الاقسام الثلاثة الاولى ، لما عرفت مسن استحالة كونه فاعلا وقابلا لما فعله . فلا يكون علمه من قبيل علمنا بالامور المتغيرة ، ولا قدرته من قبيل قدرتنا .

واذ لا بد من وصف واجب الوجود بالاوصاف ، التي اوجبنسا انصافه بها ، فيجب أن تكون غير مؤدية الى تكثير ذاته ، وتلك هي الاضافية . والسلب وما يتركب منها .

وقد علمت أن علمه بذاته ، هو نفس ذاته ، لا زائد عليها ، وكذا علمه بعلمه بذاته ، وهلم جرا . وعلمت أيضا أن علمه بمملولاته ليس بزائد عليها ، ولا يهوج الى صفات متقررة في ذاته .

ولما كان كون لوازمه موجودة عنه ، هو بعينه كونها معقولة له ، فعلمه هو قدرته . ونحن نفتقر في ايجاد الاشياء كبناء بيت مثلا ، الى عزيمة واستعمال آلات ، حتى نتوصل بذلك الى بناء البيت . وقدرته هي حياته ، فان الحياة التي عندنا تتكمل بأدراك وفعل ، هي التحريك ، ينبتان عن قوتين ( لوحة ٣٦١ ) مختلفتين .

(١) في ك «وبمده» .

(٢) ا «وقد» .



وليس الحياة منه غير العلم . وكل ذلك له بذاته . ولو كانت الصورة المعقولة التي تحدث فيها ، فتكون سبباً للصورة الموجودة الصناعية ، تكفي بنفس وجودها لان تتكون منها الصورة الصناعية ، بأن تكون صوراً ، هي بالفعل مباديء ، لما هي له صورة . لكان المعقول عندنا هو يمينه القدرة ، ولكن ليس كذلك .

لكن يحتاج الى زيادة متجددة منبثقة عن قوة شوقية ، تتحرك منها مع القوة المحركة ، فتتحرك المصعب والاعضاء الآلية ، ثم تتحرك الآلات الخارجية ، ثم تتحرك المادة ، فكذاك لم يكن نفس وجود هذه الصورة المعقولة قدرة ولا ارادة .

وانت فتتحقق مما عرفته . أن واجب الوجود ليست ارادته منافية الذات لعلمه الذي هو ذاته . مع اعتبار سلب ما . وإذا قيل له واحد فمعناه : سلب الفريك والنظير ، وسلب الانقسام .

وإذا قيل قديم فمعناه سلب البداية عن وجوده . وإذا قيل كريم وجواد ورحيم ، فمعناه اضافته الى افعال صدرت منه . وإذا قيل : هو مبدأ الكل فمعناه الاضافة أيضاً . وإذا قيل : أنه جزء لم يكن إلا كونه مهراً عن مخالطة ما بالقوة والنقص . وهذا سلب ، أو كونه مبدأ لكل كمال ونظام . وهذا اضافة .

وبالجملة ، فصفات الواجب ، التي هي غير نفس ذاته ، لا بد وأن تكون : أما سلبية ، كقولنا : ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا حال ولا محل ، أو ايجابية كقولنا : ( أنه ) مبدأ وفاعل . أو مركبة من اضافة وسلب كالاول ، فانه الذي لا يكون مسبوقاً بغيره ، ويكون سابقاً على غيره ، وكالمريد ، فانه الذي يكون عالماً بما يصدر عنه ، ولا يكون ذلك الصادر منافياً له .

---

(١) سحلت من ا .

ووصفه بالمبدئية هو إضافة واحدة له ، تصبح جميع الاضافات  
ووصفه بأنه غير ممكن هو سلب واحد ، يتبعه جميع السلوب . وهذا  
كما يدخل تحت سلب الجمادية عن الانسان ، سلب الحجرية والمديرية  
عنه .

ولو لم ترجع اضافاته كلها الى إضافة واحدة ، لكانت الاضافات  
المختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه ، فكانت ذاته تتقوم من عدة أشياء ،  
وليس كذا .

وتتفرع من الاضافات والسلبات صفات ، لا سبيل لنا الى حصرها ،  
في عدد مثل : الخالق البارئ المصور القدوس العزيز الجبار الرحمن  
الرحيم ، اللطيف المؤمن المهيم ، الى غير ذلك . مما لا يحصى كثرة .

فإن تكثر السلوب والاضافات ، توجب تكثر أسماء بحسبها ، ولما  
لم تكن حقيقة الواجب معلومة لنا ، لا جرم ، لم يكن لها عندنا اسم  
أصلا .

فإن الاسم انما يوضع للمعلوم ، فيستعمل مع العالم بذلك الشيء ،  
الذي وضع ذلك الاسم له ، إذا كان عالما بأنه وضع لذلك المعنى .  
هذا ، مع أن كل واحد مما نعلمه ، من الاسماء التي تطلق على الواجب ،  
فإن مفهومه مقول على كثيرين :

أما على سبيل الجمع ، وأما على سبيل البذل ، وكل ما كان كذلك  
لا يكون تمام تلك الذات المعنوية ، لأن القدر المشترك بينه وبين  
غيره ، ليس تمام هويته ، وألا لكان هو غيره .

فإن كل ما دلت هذه الاسماء عليه ، فليس هو هو فاذن ليس له  
من حيث هو هو اسم عندنا ، ثم اسم كل شيء ، أما أن يدل عليه ،  
أو على ما يكون داخلا فيه ، أو على ما يكون خارجا عنه ، أو على ما  
يتركب من هذه .

والاول والثاني محالان ، في حق واجب الوجود ، كما عرفت  
وكذا الدال على ما يتركب منهما • واما الثالث فيحتمل وجودها سبعة :  
لانه اما أن تكون صفة حقيقية ، أو إضافية ، أو سلبية ، أو حقيقية مع  
إضافية ، أو مع سلبية ، أو إضافية مع سلبية ، أو سلبية مع حقيقية  
وإضافية •

والصفة الحقيقية مفردة أو مع غيرها ، هي ممتعة في حق الواجب  
لذاته ، والبواقي فغير ممتعة ، ولك أن تعتبرها من نفسك •



## الفصل السادس

### فني

#### كيفية فعل واجب الوجود

#### وترتيب الممكنات عنه

الصادر الاول عن الواجب لذاته ، لا يمكن أن يكون إلا عقلا محضا ، اذ لو لم يكن كذلك ، لكان كما عرفت : أما عرضا أو هيولي أو صورة أو جسما أو نفسا . لا جائز أن يكون عرضا ، لانه لا يخلو : أما أن يكون محله هو الواجب أو غيره ، لكنه قد بان أن الواجب لا يتقرر في ذاته صفة .

ولو كان محله غير الواجب ، لكان ذلك الغير متقدما على العرض الحال فيه ، لوجوب اقتتار الحال الى المحل ، فكان المحل هو الاول ، بأن يكون المعلوم الاول من عرضه ، وفرض أن العرض هو المعلوم الاول ، هذا خلف .

وأیضا ، لو كان المعلوم الاول عرضا ، لكانت الجواهر بأسرها معلولة له . وقد عرفت فساد ذلك .

ثم احتیاج الجوهر الى المرض ، مع احتیاج المرض اليه ، يؤدي الى الدور ( لوحة ٣٦٢ ) المحال ، لان ذلك الجوهر ، هو الذي يكون محل المرض ، على تقدير كون المرض معلولا أول .

ولا جائز أن يكون المعلوم الاول ، هو الهيولي الجسمية ، وألا لكانت الصورة الحالة فيها من معلولاتها ، فكان يلزم أن تكون قابلة لما هي فاعلة له (١) ، وقد سبق بطلانه .

ولان الهيولي أخس من باقي الممكنات ، فلو كانت تلك الممكنات معلولة لها ، لكان قد أوجد الشيء ما هو أشرف منه ، وأنت خبير بأستحالة ذلك . ولا جائز أن يكون أول المعلومات هو الصورة ، لما علمت من احتیاجها في وجودها وتشخيصها وتأثيرها فيما تؤثر فيه ، الى الهيولي . فلا يمكن أن تكون واسطة مطلقة في وجود الهيولي .

---

(١) ا دهـاـ

ولا جائز أن يكون ذلك هو الجسم ، إذ الواجب لذاته واحد حقيقي فلا يصدر عنه ما فيه تركيب بوجه - والجسم ، فقد تبين أنه مركب من الهولي والصورة ، فلا يصدر عنه بغير واسطة ، ولأنه لو كان أول معلولات الواجب ، لكان سائرهما من المقول والنفوس والاعراض والهولي والصورة ، توجد بتوسط الجسم ، ويكون الجسم حلة موجودة<sup>(١)</sup> له ، وقد استبان لك فيما مر امتناع ذلك .

ولا جائز أن يكون نفسا ، لأن المصادر الأول من الواجب ، يجب أن يكون حلة لكل ما عدها من الممكنات ، فيكون حلة لجميع الاجسام . وكل ما كان كذلك فلا يكون في فاعليته محتاجا الى الجسم ، وكل ما كان غنيا في فعله عن كل الاجسام لا يكون نفسا .

ومن له رتبة الابداع لجسم ، لا تفهره علاقة ذلك الجسم . ولما بطلت الاجسام بأسرها ، سوى العقل المعض ، ثبت أنه هو الذي يصدر من واجب الوجود أولا - وهذا المعنى الذي هو المعلول الاول : أما أن يصدر عنه أكثر من واحد ، أو لا يصدر ، فإن لم يصدر عنه إلا واحد ، فقط ، فالمصادر عن ذلك المصادر أيضا واحد ، والكلام فيه كالكلام في الاول .

وذلك يقتضي ألا يوجد موجودان إلا في سلسلة العلية والمعلولية . وهو محال بالضرورة . فتعين أن يكون بعض المعلولات ، يصدر عنه اثنين مما ، فما زاد . ولا يمكن أن يكون صدور الكثرة من ذلك المعلول من حيث هو بسيط ، بل لا بد وأن يعتبر فيه تركيب ما .

وذلك التركيب : أما أن يكون له من : ذاته أو من علته ، أو بعضه له من ذاته وبعضه له من علته . فإذا ضم ما له من ذاته الى ما له من علته ، حصلت في ذاته كثرة بهذا الاعتبار . والاول والثاني باطلان . لأن ذاته : أن كانت بسيطة امتحال أن تكون مبدأ للكثرة ، من حيث هي كذلك .

---

(١) «موجودة» .

وأن كانت مركبة أستحال أن تكون صادرة عن البسيط ، من حيث هو<sup>(١)</sup> بسيط . فبقي الثالث ، وهو أن يكون بعض الكثرة من ذاته . وبعضها من علته .

وهذا المجل هو المتيقن ، وأما تقرير ذلك على وجه التفصيل . فيحتمل وجوها كثيرة : وذلك لأن العلول الاول له هوية مفارقة للواجب لا محالة .

ومفهوم كونه صادرا عنه غير مفهوم كونه ذا هوية ما ، فيصدر عن الواجب لذاته الوجود ، ويلزمه أنه ذو<sup>(٢)</sup> هوية ، وتسمى بالماهية . وهي تابعة للوجود من هذا الاعتبار .

وأن كان الوجود تابعا لها . من حيث العقل ، وبقياس الماهية وحدها الى الوجود يعقل الامكان . وبقياسها لا وحدها . بل بالنظر الى الواجب ، يعقل الوجود بالغير ، وباعتبار أن الوجود الصادر قائم بذاته ، ليس وجودا لغيره . بل لنفسه ، يلزمه أن يكون عاقلا لذاته ، كما قد سبق لك تقريره .

وباعتبار ذلك له مع الواجب ، يلزمه أن يكون عاقلا للواجب ، فهذه ستة أشياء في العقل الاول الصادر عن الواجب ، بعضها حقيقية ، وبعضها اعتباري .

ولوجود كون المعلول مشابهة للعللة ، ومناسبا لها ، يجب أن يكون الحمل الفائض على المعلول الاول من مبدته . إذ هو بالصورة أشبه مبدا لكائن صوري ، وأن يكون العدل الذي له في ذاته بالمادة أشبه مبدا لكائن مادي ، فيكون بالاعتبار الاول مبدا لجوهر روحاني ، وبالاعتبار الآخر مبدا لجوهر جسماني .

ولا مانع أن يكون لهذا الآخر أيضا تفصيل الى أمرين . يصير باعتبارهما سببا لصورة ومادة جسميين . فإن الوجود والتعقل بالذات ، هي حال له ، من حيث هو بالفعل ، والهوية والامكان حال له من حيث هو بالقوة والفعل أشبه بالصورة ، والقوة أشبه بالمادة .

---

(١) «هسي» .

(٢) فسي ك ، آ «ذا» .

فتصدر هيولي الفلك وصورته ، عن العقل الاول باعتبارهما •  
ولاجل كون الماهية والامكان عديمين في ذاتيهما<sup>(١)</sup> وجوديين بغيرهما ،  
كانت المادة عديمة بأنفرادها ، وجودية بالصورة •

ولاجل كون ( لوحة ٢٦٢ ) الساهية متقدمة على الوجود ، من حيث  
العقل متأخرة عنه ، من حيث الوجود ، كانت المادة متقدمة على الصورة  
من وجه . متأخرة عنها من غيره •

ولاجل كون الوجود أقرب الى المبدأ في الترتيب ، كان للصورة  
تقدم بالعلية على المادة • فالكل معقول للواجب ، لكن منه ما صدر عنه  
بغير واسطة ، وهو العقل الاول ، الذي ذاته واحدة • لكن تتبعها كثرة  
اضافية ليست في اول وجوده داخلة في مبدأ قوامه • وتلك الذات  
الواحدة ، مع ما يتبعها من كمالاتها ، يعبر عنها ، بأنها معلول اول •

وان كان المعلول الاول بالحقيقة ، هو بعضها ، لا كلها • ومنه  
ما صدر عنه بواسطة ، أو وسائط ، هي شروط معدة لوجود ما يتلوها  
في مرتبة الوجود ، فانه لا مانع من أن يكون الواحد يلزم عنه واحد ، ثم  
يلزم ذلك الواحد المعلول حكم وحال ، أو صفة أو معلول اخر ، هو  
واحد أيضا •

ثم يلزم عنه لذاته شيء ، وبمشاركة اللازم له ، فيحصل بسبب  
ذلك كثرة كلها لازمة عن ذاته ، ( و ) ١٢٠ لا تستكثر صدور شيء  
باعتبار الوجوب والامكان وبغيرهما من الامور العدمية ، فان العدميات  
أنما يمتنع كونها عللا مستقلة بأنفسها • وأما كونها شروطا وحيثيات  
تختلف أحوال الملة الموجدة ، باعتبار كل واحد منها ، فغير متنع البته .  
اللهم الا بدليل متفصل •

ولا تتمجب من كون الامكانات متساوية في كونها إمكانات ، وكذا  
الوجوبات ، وما يجري مجراها ، مع كون ما يلزم عن الملة باعتبار  
إمكاناتها مثلا ، غير ما يلزم عن علة أخرى ، باعتبار إمكاناتها •

(١) ذاتهما •

(٢) سقطت من ك •



وكذلك ما يلزم باعتبار وجوبيهما بغيرهما وتمثيلهما ، وغير ذلك ،  
فإن الامكانات والوجوبات والتمقلات ، وما ينحو نحو هذه ، إنما تقال  
على ما هو صادق عليه بالتشكيك ، لا بالتوطؤ . فلا يلزم تساوي لوازمه  
لو كانت هذه الاشياء عللا مستقلة ، لتلك اللوازم ، فكيف والحق أنها  
لا تستقل بالايجاد ، بل هي<sup>(١)</sup> شروط له .

ومن الجائز ألا يصدر باعتبار هذه الاشياء عن العقل الاول شيء  
غير العقل الثاني ، وكذا عن كل عقل عقل آخر فقط . وعلى هذا الى  
أن تصدر عن عقل من المقول ، باعتبار ما فيه ، من امثال هذه الامور ،  
أو باعتبار مقايسته الى غيره أو مشاركته معه موجسودات اخرى ، أو  
موجود اخر غير العقل .

وهذه الاعتبارات في العقل الاول إنما جملت مثالا وانموذجا  
وتمهيدا ، لخفية صدور الكثرة عن الواحد ، لا على وجه أنه لا يمكن أن  
يكون ما هو في نفس الامر على خلاف ذلك .

وما في كل فلك كلي لكوكب من السيارة من الافلاك الكثيرة ، وما  
في فلك الكواكب الثابتة ، أو افلاكها من الكواكب ، يدل على أنه يمتنع  
أن يكون صدورهما عن عقل ، هو ثاني المقول ، أو ثالثها أو رابعها .

أذ لا يحصل فيه من العيشيات ، ولا يحصل له من النسب مع غيره .  
عما يفي بهذه الكثرة المختلفة أن تكون حاصلة منه . وما يصدق على  
الواجب لذاته من الاضافات والسلوب ، لا يجوز أن يوجب صدور الكثرة  
عنه . فإن هذه إنما تمقل بعد ثبوت الغير ، فلو جمعت مبدأ لثبوت ذلك  
الغير ، لكان دورا .

وكون الواجب أو العقل أو النفس يعقل ذاته ، لا يصح أن يصدر  
باعتباره أمر غير ما يصدر عن غيره ، من الاعتبارات ، إذ ليس تمقل  
المجردات لذواتها أمرا زائدا على ذواتها ، فاته لا ماهية لها وراء كونها  
عاقلة لذاتها .

---

(١) «مو» .

وتكثر الجهات والاعتبارات ممتنع في المبدأ الواجب ، لانه واحد من كل جهة ، فلا يشتمل على حيثيات مختلفة واعتبارات متكررة لما هو ، وغير ممتنع في مطلوباته ذلك . ولا يجوز أن يكون مبدأ للجسم ولا للنفس<sup>(١)</sup> إلا بتوسط العقل . كما عرفت .

وليس يجوز أن يصدر الجسم السماوي عن آخر العقول ، لان لكل جسم سماوي مبدأ عقليا . ولو انقطعت العقول ، قبل انقطاع السماويات ، لبقى ما تخلف من السماويات ، غير مستند الى علة ، اذ لا يمكن أسناده الى جرم سماوي . ولا الى ما له تعلق بجسم البتة ، من حيث هو كذلك . فالعقول ليست أقل عددا من الافلاك ، بل من الجائز أن يكون أكثر منها ، بما لا سبيل لنا الى حصره .

وقد يحصل من هذا أن واجب الوجود يبدع جوهرها عقليا ، وجوها سماويا ، مع احتمال أن يكون بينه . وبين أول الاجرام السماوية عقل واحد أو أكثر ، وكذلك يصدر عن تلك الجوهر العقلي عقل آخر وفلك آخر .

وهكذا حتى تتم الاجرام السماوية . ولا طريق لنا الى معرفة عددها ، ولا معرفة عدد العقول والنفس . ولا بد من الاتهام الى جوهر عقلي لا يلزم عنه جرم سماوي ، ولا يلزم من ( لوحة ٣٦٤ ) كون كل اختلاف في المملول ، يجب كونه من اختلاف في المثل ، باعتبار الحيثيات المذكورة في العقل أو غيرها . أن يكون كل اختلاف في المثل . يوجب اختلافًا في المملولات ، ولهذا لم يستمر أن يصدر عن كل عقل عقل وفلك مما . ولو استمر ذلك للزم التسلسل ، الذي عرفت امتناعه ، ولكانت الاجسام سير متناهية ، وقد برهن على أن ذلك محال .

وانما انقطع الفيض عن العقول ، لكونها متفاوتة بالكمال والنقص فلا يكون العقل المفيد ، كالعقل المستفيد وجوده منه ، بل كل مملول هو انقص من علته .

---

(١) ١ الجسم ولا لنفسه .

وتنتهي المقول في النقص الى عقل لا يصدر عنه عقل . والحال في ذلك كالحال في الانوار المحسوسة ، اذا كانت ثورية بعضها مستفادة من ثورية بعض ، الى أن تنتهي في النقص الى نور ، لا يظهر عنه نور آخر .  
والتفاوت في الكمال والنقص قد يكون : من جهة الفاعل ، وقد يكون من جهة القابل ، وقد يكون من جهتيهما معا . فما لا قابل له فتفاوته في ذلك ، يكون بسبب رتبة فاعله ، وكمال الواجب ، لا علة له ، بل هو الوجود المعنى ، الذي لا يشوبه فقر ونقص .

والعقل الاول هو اكمل الممكنات وأشرفها ، وهو فقير في نفسه ، غني بالواجب . ووجود المعلول من الملة ليس بأن يتفصل منها شيء ، فان الاتصال والاتصال من خواص الاجسام . بل على أنه موجود بها فحسب ، كما هو الحال في افراق نور الشمس .

ولا يمتنع في بديهة العقل أن يكون المعلول يقبل من علته ، بعد صدوره عنها ، أعني البعيدة الذاتية هيئة أو هيئات .

وأذا قبل العقل الامر الاول من الواجب هيئة ، فلا يوجب ذلك أن يكون الواجب متكاملا ، بسبب إعطاء الذات والهيئة ، فأنهما لم يوجداه عنه ، لمجرد ذاته ، بل أحدهما ، وهو الذات ، هو لذاته فحسب ، والآخر ( و ) ( ١ ) هو الهيئة لصلوح القابل ، فالمجردات ( ٢ ) . فقد تنعكس الامور من بعضها على بعض ، كما تنعكس الانوار المحسوسة من الاجسام

وكل مسائل ١٠ من الواجب ، بتوسط ما فوّه رتبة رتبة . اذ المجردات لا يحجب بعضها عن بعض ، فان الحجاب من خاصية الاجسام والاهتمام وشواغلها ، وبمشاركة الذات . مع هيئة ( ٣ ) الاشعة ، وبمشاركة بعض هذه الاشعة مع بعض تتكرر الموجودات المجردة وغيرها .

ويكون منها ما هي متكافئة في الوجود ، ومنها ما هي في سلسلة العلوية والمعلولية طولا .

(١) سقطت من ك .

(٢) ك «المجردات» .

(٣) ك «مسللة» .

ويحصل بين الاشعة بعضها في بعض ، وبينها وبين غيرها ، من  
المناسبات المجيبة ما يكون مسببا للتركيبات المجيبة في المعلومات  
الروحانية والجسمانية .

وليست الانواع المحفوظة عندنا . ولا الفضائل الدائمة الثابتة  
ونحوها ، مبنية على الاتفاقات ، بل لاحوال ثابتة في الملل .

ولكل علة موجدة بالنسبة الى معلولها معية وقهر ، والمعلول  
بالنسبة الى علته محبة يلزمها ذل وخضوع . وقد يتأدى الى المعلومات  
النوعية من هذه الجهات ما تقتضي أن تكون متفاوتة فيها أو في بعضها .  
ولا يوجد ممكن أخس إلا والممكن الأشرف قد وجد قبله . فإنه لا يمكن  
وجود ما هو أفضل من المثل الاول ، فإن الواجب اقتضاء بجهته الوحدانية  
فلم تبق جهة تقتضي ما هو أشرف منه .

ولو فرض وجود ما هو أشرف منه ، لاستدعى جهة تقتضيه (١) هي  
أشرف مما (٢) عليه الواجب ، وذلك محال . فيجب أن يعتقد فسي كل  
ما هو غير داخل تحت الحركات الفلكية ما هو أشرف وأكرم له ، بعد  
إمكانه .

فإن كل ما هو خارج عن عالم الاتفاقات ، فلا مانع له عما هو  
أكمل لمايته ، فإن المراد بالاتفاقي في هذا الموضع ما يحق ماهية ، لا  
لذاتها ، مما تختلف به أشخاصها . وهذه الماهية - المعقولة أن أمكنت  
من حيث هي هي ، لا تمنعها خارجيات د . ، إذ العلة لا تمتنع بامتناع  
معلولها .

وما يقدم على الحركات بعلية ما ، فلا يمتنع بها ، ولا بما لا يكون  
علة ، ولا د . لها .

(١) أ تقتضيه .

(٢) أ دفء .

وكل ما هو كذلك ، فيجب ألا يتقاعد عن كماله ، فانه لو تقاعد عنه ، لكان ذلك لنقص في علته ، لا محالة . ويجب أن تكون هيوليي العالم المنصري لازمة عن بعض المجردات ، ولكون العناصر قابلة للكون والفساد ، يجب أن ( تكون )<sup>١١٠</sup> مادتها مفتركة ، فيجب أن تكون علته تلك المادة واحدة ، ( و )<sup>١٢١</sup> لاجل أنها مستعدة لقبول جميع الصور ، فلا تحصل فيها صورة ، دون أخرى ، ألا لمرجح .

وتلك الاسباب المرجحة لا شك أنها حادثة ، فيجب أن تكون علتها أمرا متغيرا ، ومع تنغيره متصلا . وهذه صفة الحركة الدورية ، فالمادة موجودة ، لا بواسطة وحدها ، وألا كان يلزم متى عدت إحدى الصور أن تعدم المادة ، إذ المادة لا تبقى بلا صورة .

فللصورة شريك في استبقاء المادة ، بأن تدوال المادة الواحدة ، بتعاقب الصور عليها ( لوحة ٣٦٥ ) ، وهذا هو المفارق الذي يفيد الصور .

وأما كيفية كون الحركة محددة للمادة ، فبان تقرب مثلا تارا مسن مام ، حتى تبطل عنه البرد المضاد للصورة النارية ، فتستمد المادة ، ببطلان المانع للصورة النارية ، فتحدث فيها الصورة النارية ، من عند واهب الصور .

وإذا تأملت الوجود ، وجدته مبتدئا من الاشرف فالاشرف ، على مراتبه .

فالوجود الواجبي ، هو الذي له الشرف الاعلى الذي لا يتناهى . والمقول على اختلافها في الرتبة ، هي أشرف الممكنات ، وأشرفها هو العقل الاول - ثم تلي المقول في الشرف ، النفوس السمائية ، وتليها مرتبة الصور ، ثم مرتبة الهيولي التي للسمائيات ، والتي هي مشتركة بين العناصر .

(١) سقطت من ك .

(٢) سقطت من ك .

ومن ههنا تأخذ في الارتقاء الى دورة الكمال ، بعد أنحطاطه عنه .  
وذلك على مراتب : أولها : مرتبة الاجسام النوعية البسيطة ، من الفلك  
الاعلى الى الارض . وبمدها مرتبة الصور الاولى العائدة بمد التركيب  
على اختلاف درجاتها . وبمدها مرتبة القوى النباتية بأسرها . ثم  
مرتبة النفوس الحيوانية<sup>(١)</sup> ، على اختلافها ، حتى تبلغ النفس الناطقة  
المنتبهة في درجات كمالها ، الى العقل المستفاد المشتمل على صور  
الموجودات كما هي اشتمالا أنفعاليا ، كما اشتملت عليها المقول اشتمالا  
فعليا . فبهذا العقل المستفاد عاد الوجود ، الى مثل ما أبتدأ منه ، وأن  
كانت مماثلة ضميقة .

والواجب ، كما أنه واجب في ذاته ، فكذلك هو واجب في فاعليته ،  
ولولا ذلك لتوقف تأثيره في معلوله الاول ، على أمر آخر ، يترجح به  
وجوده عنها ، فيكون ذلك الامر قبل ما فرض أنه معلول أول له ، فلا  
يكون المعلول الاول معلولا أول ، هذا خلف .

ولما كان كل ما عدا الواجب فهو من الواجب ، وجب ألا يتوقف  
مجموع ما عداه على غيره ، فيجب دوامه بدوامه ، لعدم توقفه على أمر  
منتظس .

وفي عدم البعث لا يمكن فرض عدد ، مع أن كل ما يتجدد  
يعود الكلام فيه ، فيؤدي ذلك الى حوادث ، لا أول لها ، فلا يكون  
لمجموع ما عدا الواجب ابتداء زمني ، بل الذي له ابتداء زمني ، هو  
بعض معلولاته ، لا كلها . وكوته يفعل بالارادة ، لا يقدر في دوام  
فاعليته ، فإن الارادة او غيرها ، من الصفات ، متى فرضت دائمة ، ولا  
يتوقف تأثير الواجب على غيرها ، فيدوم التأثير بدوامها .

---

(١) سقطت من هنا حوالي ست لوحات من مخطوط ١ .

وأن فرضت الإرادة أو أمر آخر ، كقدرة أو وقت أو داع ، أو زوال مانع ، أو أي شيء كان حادثا . عاد الكلام فيه ، وأنجر ذلك إلى حوادث لا بداية لها .

وبالجملة ، فلا فرق بين الإرادة والقدرة ، وغيرهما من الصفات الممكنة ، وبين سائر الممكنات ، التي لا يتقدم مجموعها غير واجب الوجود ، وهو دائم ، فيدوم تأثيره . ولا زمان ولا حال فيما يفرض ، قبل جميع الممكنات ، فإن جميع الأحوال والأزمنة ، هي من الممكنات ، التي لا يتقدمها إلا واجب الوجود .

وإذا لم يتقدم على جميع الممكنات . ألا هو ، فلا يتوقف على غيره . ومهما دام ما لا يتوقف الشيء على غيره ، وجب دوام ذلك الشيء . وكون إحاد الحركات وإحاد الحوادث ، حادثا ، لا يقتضي أن يكون مجموعها كذلك ، فإنه لا يلزم أن يعطي الكل حكم كل واحد ، ولا كل واحد حكم الكل .

وتوقف الحادث اليومي ، على انقضاء ما لا نهاية له ، من الحوادث الماضية ، ليس بمحال ، فإن الممتنع من التوقف على الغير ، هو ما يكون الشيء متوقفا ، على ما لا يتناهي ، ولم يحصل بعد . والذي لا يكون إلا بعد وجود ما لا يتناهي في المستقبل ، لا يصح وقوعه .

وليس في الماضي حالة كان فيها غير المتناهي الذي يتوقف عليه حادث ما ، معدوما ، فحصل بعد ذلك ، وحصل بعده الحادثات . إذا ما من وقت يفرض ، ألا وكان مسبوqa بما لا يتناهي ، ولا يأتي بعده مما يتوقف على حركات ، ألا ويتوقف على ما يتناهي ، لا على ما لا يتناهي . أي لا يوجد شيء منها ، ألا وهو مسبوق بحوادث غير متناهية ، من جهة الازل ، فهو غير ممتنع ، بل ولا يصح وقوع الحوادث ، ألا كذلك . وقد عرفت أن ما لا نهاية له ، إنما يمتنع وجوده ، إذا كانت إحاده مترتبة وموجودة معا .

أما إذا كان وجودها على التعاقب ، كهذه الحوادث فلا ، ولا يمتنع في بداية القول وجود مجموع غير متناه ، يكون كل واحد من أحاده : حادثا وأبدي الوجود ، وغير مرتبط بشيء من الأحاد .

فإن يحدث كل واحد من الأحاد ، يحدث مجموع غير المجموع الذي كان قبل حدوث ذلك الواحد . فإن الأشياء إذا أحدثت<sup>(١)</sup> مع شيء يكون المجموع الذي معه ، غير المجموع الذي دونه ، فيكون كل مجموع غير متناهي الأحاد ، مسبقا بمجموع آخر ، هو كذلك . وهذا المجموع إنما هو ( لوحة ٣٦٦ ) مجموع اعتباري ، لا حقيقي ، وأحاده فنيـر معدودة في نفس الامر ، فإن العدد من الامور الاعتبارية ، التي لا وجود لها بالفعل في الاعيان .

وليس للذهن عد هذه الأحاد ، فليست بمحصورة في عدد ، وهي بحيث لو عدها عاد أبـد الدهر ، ما انتهى تعديده لها ، بحيث يكون آتيا على الكل . والعالم بأسره حادث بالحدوث الذاتي .

فإن لا استحقاق وجوده عقلا متقدم على استحقاق وجوده ، فإن استحقاق الوجود أمكن من غيره ، وهو مشروط بالاستحقاق من نفسه . وما للشيء من ذاته يتقدم على ما له من غيره ، كما علمت . فإن لا يكون للعالم وجود متقدم عقلا ، على أن يكون له وجود ، فهو إذن حادث حدوثا ذاتيا .

ومن يقل<sup>(٢)</sup> إنه حادث بالحدوث الزماني ، فلا يمكنه أن يجمـل الزمان من جملة العالم ، إذ لو كان من جملته ، لما كان مسبقا لعدم على العالم سبقا زمانيا ، فيكون إذن سبقا غير زماني . ولا يتصور أن يكون ذلك سبقا زمانيا ، ألا إذا توقف وجود العالم ، على غير الواجب لذاته ، ولم يكف في وجوده ذاته وصفاته اللازمة عن ذاته ، لو جاز أن يكون له صفات حقيقية كذلك .

---

(١) في الاصل ك « أحدثت » .

(٢) في الاصل ك « قل » .



وحال أبدية وجود الواجب ، كحال أزليته ، فإن كليهما<sup>(١)</sup> لازم عن عدم تغيره . ولا يصح أن يفعل واجب الوجود لمرض . وإلا لكان مستكملا بفعله ، سواء كان المرض عائدا إلى ذاته ، أو إلى غيره ، كما علمت .

والغاية التي هي إحدى العلل . سواء كانت عرضا أو لم تكن ، هي منفية عن فعله لمثل ذلك . ولكن لفعله غاية ، إذا عني بالغاية ما ينتهي إليه الفعل ، أو (أشرف ما ينتهي إليه الفعل) .

وذلك ليس بملة غائية لفعله . ولو فعل شيئا لمصلحة شيء آخر : فإن كان الأولى به حصول تلك المصلحة فهي غرض فعله . وأن لم يكن الأولى به ذلك . فلماذا إعتار ذلك الفعل ، دون غيره .

وإذا كان ذلك الفعل أولى بالمخلوق ، فيحصل ذلك الأولى بالمخلوق ، لو لم يكن أولى بالخالق . لما فعله .

وإذا كان أولى بالخالق فقد توقف كماله على غيره . ولو كان إنما فعل ذلك الفعل ، لأنه جواد . لكانت جوديته أن لم يحصل إلا بهذا الفعل . فقد فعل لجوديتهما . وهي أولى به . ويهود المحال .

وإن كانت جوديته حاصلة دون فعله ، فليس ذلك بغاية تجمل الفاعل فاعلا متصور الغاية أولا ، ثم يفعل لأجلها . بل هذا غاية ، بمعنى انتهاء الفعل إلى مصلحة .

ولو أدرك شيئا ، ثم أوجب وجود آخر لأجله ، حتى حصل الأولى لذلك الشيء . وما كفى في ذلك انتهاء الفعل إليه لذاته . فهنا يلزم أن يكون واجب الوجود جملة ما هو الأولى لذلك الشيء فاعلا للآخر . فيعود التقسيم في أن حصول الأولوية لذلك الشيء : أما أن يكون أولى بالواجب ، أو لا يكون . ولزم المحال من كلا القسمين .

(١) في الأصل كـ «كلامهما» .

ولو فعل المعلوم الاول لاجل الثاني ، والثاني لاجل الثالث ، وكذلك الى آخر المعلومات ، لكان ما هو اقصى وأبعد عن واجب الوجود ، أشرف من الاقرب اليه ، فان الغاية القصوى لا تحصل إلا بعد جميع ما يبتني عليه حصولها . فوجب أن تكون الجسمانيات أشرف من الروحانيات لان كلامنا هنا ، إنما هو في الملة الفائية ، لا في الغاية التي هي نهاية الفعل .

والملة الفائية وأن كانت منفية عن واجب الوجود ، فليس يمتنع عنه أنه غاية جميع الموجودات . فان جميعها — بحسب ما لها من الكمال — طالبة لكمال الواجب لذاته ، ومتشبهة في تحصيل ذلك الكمال بحسب ما يتصور في ذاتها<sup>(١)</sup> من جهة ما يكون على كمال لائق به . فهو غاية الكل ، ولا غاية له ، بل صدرت عنه الموجودات على أكمل ما يمكن ، لا بمعنى أنه خلقها ناقصة ، ثم كملها بقصد ثان ، بل خلقها متساقطة الى كمالها ، لاستئناف تدبير .

ولو استأنف تدبيرها في الاكمال بقصد ثان ، لكان ذلك هو الفرض المنفي عنه فجميع الخيرات راسخة من كمال الواجب ، على الخير . وأرادة الخير للخير هو من كماله .

وإذا كان الطلب والارادة ذاتيين له ، لم يكن ناقصا . بل كان ذلك الوجود ، فإنه أولى له من المدم ، ولم يلزم من ذلك أنه كامل بغيره .

وحصول المطلوب لازم من هذا الكمال الذاتي ، وأولوية الطلب الذاتي كافية في كون الاثر الصادر عنه مطلوبا مترجعا .

والفرق بين فعله ، وفعل الطالب للفعل الذي إنما يطلبه ، ليستكمل به ، وينجبر نقصانه بسببه ، هو أن المستكمل بفعله يكون كل واحد من الطلب والمطلوب أولى به .

---

(١) ك «حقها» هكذا .

وأما الذي يكون فعله من كماله من غير أن يحصل به كمالا آخر ،  
فالطلب فقط . هو الذي يكون أولى به ، دون المطلوب . وليس ذلك  
الطلب زائدا على ذاته . كما عرفت . بل هو ذاته ، وإنما تختلف الاسامي  
باختلاف الاعتبارات .

ونحن إذا استقرنا ( لوحة ٣٦٧ ) الممكنات ، لم نجد شيئا منها  
خاليا من وقوع ظل الواجب عليه ، وذلك هو كماله وإن تفاوت .

ولو خلا عن ذلك الكمال ، لما كان موجودا . وذو الكمال ينزع  
بطبيعته اليه ، إذ هو خيرية هويته . فلا يزال عاشقا له ، إذا كان حاصلا ،  
ومشتاقا اليه ، إذا كان مفقودا .

وظاهر أن الحي من الموجودات لا ينفك عن المشق البتة ، لا في  
حال حصول كماله . ولا في حال فقدّه . وغير الحي من الموجودات ،  
أن كان نباتا فله بحسب القوة الغذائية شوق الى حصول الغذاء ، وعند  
حاجة المادة اليه . وشوق الى بقاء بعد استئصاله الى طبيعته ، وبحسب  
القوة النموية شوق الى تحصيل الزيادة الطبيعية المناسبة ، في أقطار  
المفتدي .

وبحسب القوة المولدة شوق الى تهيئة مبدأ الكائن الذي هو من  
جنس ما هي فيه . وهذه القوى مهما وجدت لزمتهما هذه الطبائع  
المشقية ، فأذن هي في طبائهما عاشقة أيضا .

وغير النبات مما ليس بحي ، أن كان هيوولي فمتى عريت عن  
صورة ، بادرت الى الاستبدال عنها بصورة أخرى ، اتفاقا عن ملازمة  
العدم المطلق .

وإن كان صورة فهي تلازم موضوعها ، وتنافي مستحيتها عنه ،  
ولا تزال ملازمة لكمالاتها ومواضعها الطبيعية ، أن كانت فيها ، ومتحركة  
شوقا اليها متى باينتها ، وكذا كل الاعراض ، فإن عشقها ظاهر بالجد  
في ملازمة الموضوع ، وذلك بين في ملاحظتها الاضداد في الاستبدال به .

والوجه الكمي في جميع ذلك ، أن الهويات غير مكثفية بذاتها  
في وجود كمالاتها ، إذ كمالات الهويات مستفادة من فيض الكامل بالذات ،  
من غير أن تقصد بالافادة واحدا واحدا من جزئيات الهويات .

فكان من الواجب في الحكمة وحسن التدبير ، أن يفرز فيه عشقا  
كليا حتى يصير بذلك مستحفظا لما نال من فيض الكمالات ، ونازعا  
الى ملاستها عند فقدانها ، ليجري الامر على النظام الحكمي .

ولا يجوز مفارقة هذا المشق لشيء من الموجودات ، إذ لو فارقها  
لاحتاجت الى عشق آخر به يستحفظ هذا المشق عند وجوده ، اشفاقا  
من عدمه . ويسترده عند فواته متناهيا ليمده ، ولصار أحد العشقين  
معطلا . فلكل شيء من الاشياء كمال ينصه من الواجب ، وعشق ارادي  
أو طبيعي لذلك الكمال وشوق اليه .

كذلك إذا فارقه ما هو كماله ، ولو لا هذا الشوق ، لما وجدت  
الحركة أصلا لا الارادية والطبيعية ولا القسرية .

وواجب الوجود لا يجوز عليه أن يتحرك لهذا المعنى ، ولما مضى ،  
وهو فلا يحرك جسما مباشرة ، فإن قوته لا يمكن أن تكون متناهية ، فهي  
أذن غير متناهية .

وإذا كانت كذلك فلو حرك بها جسما ، لكانت تلك الحركة لا  
يتصور ما هو أسرع منها ، لكن ذلك محال . لأنها لا بد وأن تكون  
في زمان ، وكل زمان فهو ينقسم بالنرض ، فيكون قطع المسافة المعنية  
في نصفه ، أسرع من قطعها في كله . فلا يكون قطعها في كله أسرع  
الحركات ، وفرضت أسرعها ، هذا خلف .

وإذا كانت سرعة الحركة ، بسبب شدة القوة ، فما لا يتصور  
أشد من قوته ، لا يتصور أسرع ، من الحركة التي تباشرها بكل تلك  
القوة ، مع أن الواجب لذاته يمتنع عليه الغير ، فهو ثابت ، والحركة  
فليست بثابتة .

---

(١) في ك ، أ «قلماء» .

والثابت من حيث هو ثابت لا يصدر عنه ما ليس بثابت • وليس  
في الوجود غير الواجب وآثاره • وإذا أضعف أثر الى غيره فملسى  
التجوز : اما الى الحيوانات فلكونها محل الاثر بداعية وقدرة مخلوقين  
فيها ، فهي مختارة مع كونها مسخرة •  
وإذا قد عرفت أن كل ما لا يجب لا يوجد ، فالافعال الارادية من  
الحيوان ، هو مجبور عليها لا محالة • وإن كانت صادرة بأرادته  
واختياره ، فهو مختار في جبره ومجبور في اختياره •



## الفصل السابع

### فسي

مناية واجب الوجود بمخلوقاته  
ورحمته لهم وحكمته في إيجادهم

قد اتضح لك مما سلف بيانه - أن واجب الوجود لا يفعل لغرض (١) ،  
وأن الملل العالية لا تفعل فعلا لاجل السافل ، ولا سبيل الى انكار الآثار  
المبينة في تكون المالم ، وأجزاء السماوات ، وأجزاء الحيوان والنبات ،  
مما لا يصدر ذلك اتفاقا ، وعلى سبيل الجواز .

فيجب أن تعلم أنه كيف يمكن أن يصدر هذا النظام المشاهد  
والمعقول من علله العالية ، وليس ذلك إلا لأن الاول تعالى عالم لذاته ،  
بما عليه الوجود في نظام الخير رحلة لذاته للخير والكمال ، بحسب  
الامكان . وراض به على النحو الذي عرفته ، فيمقل نظام الخير على الوجه  
الابلغ في الامكان ، فيفيض عنه ما يعقله نظاما وخيرا على الوجه الابلغ  
الذي يعقله فيضانا ، على أتم تأدية الى النظام ، بقدر ما يمكن ، وذلك هو  
المناية التي للباريء بمخلوقاته .

وتحقيق هذا أن ذات الواجب لما كانت هي الكمال المطلق ، كان  
وجود الموجودات الصادرة عنه ، على أتم نظام ( لوحة ٣٦٨ ) وأحسن  
ترتيب .

---

(١) ذهب أصحاب التفسير الديني أو الميتافيزيقي ، الى القول بأن  
المناية الالهية تقود العالم نحو غاية لا يعلمها إلا الله ، لأن العلم  
في حد ذاته لا يبحث في الملل الاولى ، وإنما يكتفي بالبحث عن  
الاسباب القريبة ، راجع د - محمود قاسم : المنطق الحديث  
ص ٥٥٦ .

وانت اذا اردت احكام امر ، ثم طلبت النظام في ايجاد شيء ، فانك تصور أولا نظاما ، ثم تسوق اليه الامور ، فيكون بالحقيقة مصدر تلك الامور ، هو النظام المتصور . فلذا كان الفاعل هو النظام المطلق والكمال المحض ، فمن الواجب ان تكون الامور الموجودة عنه ، بحيث لا مزيد عليها في الاحكام والنظام . فلهذا لا يصح صدورها عن نظام اخر ، فان جميع النظام يكون دونه .

ولما لم يزيد علم الواجب بذاته على ذاته ، ولا علمه بمعلولاته على وجود تلك المعلولات ، فلا يمكن تقدم علمه بلوازمه عليها .

ولو تقدم علمه بمعلوله على لزومه عنه ، لما كانت ذاته مفيدة للوازم بمجرد ما . بل هي مع العلم بالبدا الاول ، لا تزيد عنايته على ذاته ، وعلى عدم طبيعته عن ذاته ولوازمها .

ومضى قيل : ان عنايته زائدة على ذاته ، فكذلك انما تصدق بشئ من الاعتبار لا بالحقيقة . وكذا اذا قيل علمه هو سبب وجود الاشياء عنه . واذا كانت المقول لازمة من الغير المطلق ومن مقتضاه ، وكانت الافلاك صادرة عنه ايضا ، ومعنيها في حركاتها به ، وكانت الامور التي تحت الافلاك نظامها يتعلق بحركات الافلاك ، التي هي افضل الحركات ، فيجب ان يكون هذا النظام الموجود في عالم الطبيعة ايضا ، على اتم ما يمكن ان يكون وافضل ، ولا نظام اتم منه ، وانه ليس لشيء الموجودات امر بالاتفاق ، بل كله بما طبيعي بحسب ذاته ، كحركة القمر الى اسفل ، واما طبيعي بالقهاس الى الكل ، وان لم يكن طبيعيا بالقياس الى ذاته .

ومن اعتبر آثار العناية في جملة العالم وفي اجزائه ، لوجد منها ما يقتضي منه آخر المذهب . وعلى انه لا سبيل للانسان الى معرفة جميع ذلك ، في احوال نفسه وهدته ، فضلا عن معرفته فيما عداه من جملة العالم وتفصيله .



ولو فكر الانسان في منافع أعضائه ، ووضعها ، وترتيبها ، وما فيها من القوى ، وسريان آثارها في البدن ، وحفظ الشخص والدفع بها ، لرأي من ذلك ما تبهره عجائبه . وكان يظهر له كونه عاجزا عن الاحاطة به ، أو الاطلاع على أكثره . وإذا كان مجزءه عن حال نفسه وبدونه هذا المعجز ، فكيف لا يعجز عن الاطلاع على جميع عجائب ما في عالم الكون والفساد ، وعالم الافلاك ، الذي لا يحيط علما بوجود أكثره ، فضلا عما فيه من دقائق الحكمة ولطائف العناية .

وقد رأيت أن أذكر جملة من آثار عناية الباري بمخلوقاته ، ليكون كالانموذج لبقائها . فمن ذلك حال أعضاء الحيوان ، لا سيما الانسان ، فإن الباري جل ثناؤه قدر بلفظ حكمته أن جعل العظام دعائم أبدان الحيوانات وعمدها .

ولما احتاج الحيوان الى الحركة في وقت دون وقت وإن يتحرك جزء من بدنه دون جزء ، لم يجعل ما في بدنه عظما واحدا ، بل جعل ليه عظاما كثيرة مفككة بالاشكال الموافقة ، كما يراد منها .

ووصل ما يحتاج أن يتحرك في بعض الاحوال معا ، وفي بعضها فرادي بالربط الثابتة من أحد طرفي العظم المتصلة بالطرف الآخر . وجعل لأحد طرفي العظمين زوائد ، وفي الآخر نقرا موافقة لدخول هذه الزوائد فيها . فصار للأعضاء من أجل المفاصل ، أن يتحرك منها بعض دون بعض ، ومن أجل الربط الواصلة بين العظام أن تتحرك معا معظم واحد . وجعل الدماغ عنصر العس والحركة الإرادية ، وأثبت منه أعصابا تتصل بالأعضاء ، فتعطىها ضروب العس والحركة .

ولما كان أسفل البدن ، وما يمد عن الدماغ ، يحتاج أيضا الى حس وحركة إرادية ، أخرج من أسفل القحف شيئا من الدماغ ، هو النخاع ، وحصنه لشرفه بجزء الظهر ، كما حصن الدماغ بالقحف ، حتى سار الدماغ بمنزلة عين ويتنبوع للعس والحركة ، والنخاع بمنزلة نهر

عظيم تجري منه ، والاعصاب النابتة من النخاع بمنزلة جداول تأخذ من ذلك النهر ، فالدماغ معدن الحواس الباطنة ، وينبوع الحواس الظاهرة والحركة الارادية .

والقلب هو معدن الروح والحرارة الفريزية ، ومنه يكتسب سائر البدن بواسطة الشرايين . ولما كان القلب محتاجا لبقائه على طيباه الى نسيم هو ابرد منه ، ليخرج ما قد سخن في تجاويقه من الهواء سخونة مفرطة ، خلق له آلات النفس ، كالصدر والرئة ، وجعل بينها وبين القلب «وصل ومجاري» ينفذ منها ما يستنشق من الهواء .

وجعل الكبد أصلا ومولدا للاخلاط ، ووصل منه المروق بالاعصاب ليسقي كل عضو ، ويوزع الدم وما يصحبه من سائر الاخلاط حلبيها ، بقدر حاجتها اليه ، فيكون بذلك بقاء ما يبقى بحاله ، ونمو ما ينمى منها .

ولما كان ما يفتدي به ليس يستحيل عن آخره ، بل يبقى منه فضل غير صالح للغذائية ، لو بقى في البدن لاورث ضروبا من الاستقام ، أعد لدفع ذلك الفضل وأخراجه ( لوحة ٣٦٩ ) آلات ومنافذ .

ولما ركبت جثة الحيوان من أجسام متعطله غير دائمة البقاء والثبات ، لم يمكن أن يبقى الشخص الواحد دائما . فهيئات آلات التناسل لبقاء نوعه بحاله .

والافعال في الحيوان ثلاثة : طبيعية وحيوانية ونفسانية . والطبيعة منها ما يكون به بقاء الشخص ، ومنها ما يكون به بقاء النوع . والاعضاء والآلات التي أعدت للافعال الطبيعية التي يكون بها بقاء الشخص الانساني ، وما يجري مجراه هي : الفم واللسان والاسنان والمريء والمعدة والأمعاء والماساريقا والكبد والاوردة المتفرعة من العرق النابت من مجدها في جميع البدن . والمرارة والطحال والكليتان ومجاريهما والثانة ومجاري البول والمثاق والمراق والاعضاء والآلات

التي أعدت للأفعال الطبيعية التي بها يكون بقاء النوع الانساني ونحوه  
هي الانتشيان وأوعية المنى ومجاريه من الذكور والاناث والذكر والرحم  
وعنقه والثديان .

وأما التي أعدت للأفعال الحيوانية فهي (١) : القلب وأغشيته  
والشرابين والرئة والصدر والحجاب . وأما الممدة للأفعال النفسانية  
فهي : الدماغ وأماه والنخاع والاعصاب النابتة منهما ، والعقل والاورتار  
والمينان والاذنان والزائدتان الشبيهتان بعلمتي الثدي ، وثقب المصافي  
والانف واللسان ، وجلدنا الكفيتين وخصوصا ما على الانملة منها ، وفي  
كل واحدة من هذه عضو واحد ، هو الاصل . والرئيس في ذلك الجنس  
وسائر الاجزاء الباقية تابعة له وموافقة لفعله .

فالكبد هو رئيس آلات الغذاء ، والممدة أعدت لهضم الطعام .  
لتصيرده كيلوسا بمعاونة ما يطيف بها من الاعضاء . والاسنان ، لتصغير  
اجزاء الطعام وطمحه بمونة اللسان لها على ذلك بتقليبه .

والمعى الدقاق والماساريقا ، لنفوذ عصارة الكيلوس وحسوفه  
للكبد . والمرارة ، لتنقية الدم المنطبخ في الكبد ، من فضل المرة  
الصفراء . والطحال ، لتنقيته من فضل المرة السوداء . والكليتان ،  
لتنقيته من المائية المحتاج اليها ، بسبب نفوذ الغذاء في مسالك الكبد  
الضيقة . المستغنى عنها بعد ذلك .

والاوردة المتفرعة من الرق الاجوف ، لاتصال الدم الى سائر  
الاعضاء الاخر . والمثانة والمعى الغلاظ ، لقبول الفضلتين : الرطبة  
المائية التي تصير في المثانة بولا ، واليابسة الارضية ، التي تصير في  
المعى برازا ، وينفضان عن البدن ، من مجرييهما بمونة من عضل  
البدن بالمصر عليها ، وجمل اندفاع ما فضل من المرارة الى قعر الممدة  
والمعى . ليكسح بجذبه ما يجتمع فيها من فضول الهضوم ، فيدفع عنها  
بذلك اذية تراكمها واجتماعه فيها .

---

(١) في الاصل «هي» .

وما فضل عن الطحال الى فم المعدة ، ليسده بقبضه ويدغدغه  
بعموضته ، فيفتق بذلك الشهوة للطعام وينبها ، وعضل المقعدة وعنق  
المثانة ، ليضبطها الى وقت الارادة ، والصفاق وما ينبع (١) منه من  
أغشية آلات الغذاء والمذاق ، وضلوع الخلف لوقاية هذه الاعضاء  
وحفظها من كثرة الافات الواردة عليها من الخارج .

والانثيان هما العضو الرئيس في آلات التناسل ، والرحم ، لتوليد  
الجنين ، والثديان لتربيته بأعداد اللبن الذي هو غذاؤه .

والقلب ، هو العضو الرئيس في آلات الحياة ، بل هو الرئيس  
المطلق ، لانه ينبوع الحار الغريزي ، الذي به تكون حياة سائر الاعضاء .  
أعني : اغتذاءها ونموها واستعدادها لقبول الحس والحركة الارادية .  
وما يحيط به من الاغشية واضلاع الصدر ، لحفظه ووقايتـه  
والشرابين النابتة منه ، لتؤدي الحار الغريزي ، وتوزعه على سائر  
الاعضاء .

والحجاب وعضل الصدر والرئة ، لتورد عليه بالانبساط هواء باردا ،  
يعدل التهاب حرارته واشتعالها ، ويخرج عنه بأنقباضها البخار الدخاني  
المؤدي له .

والرئة مع ذلك تمد له من الهواء ما يتراوح به اذا أضطره سبب  
لامساك النفس ، كالغوص في الماء وتتن الهواء والتصويت الطويل .  
واللهاء ، لتكسب برد الهواء ، لئلا يفرغ الرئة فجأة ، ويرد ما يخالطه من  
النيار ونعوه عنها .

والدماغ ، هو العضو الرئيس في الآلات النفسانية ، لانه أصل  
القوى الحاسة والمتحركة بالارادة ، لوقايتـه من أذى صلابة العظام  
المطيفة به ، وتلك العظام وما يطفئ بها تقيه من أذى كثير من الواردات  
عليه من خارج .

---

(١) في الأصل «ينبوء» .

والام الرقيقة من اميه مع وقايتها له تربط العروق الساكنة  
والضاربة الصائرة اليه ، لتوصل اليه الغذاء • والحار الغريزي يحفظ  
اوضاعها ، بانتساخها فيها •

والنخاع كخليفة ووزيره ، فيما ينبت منه من الاعصاب الواصلة  
الى الاعضاء البعيدة ( لوحة ٣٧٠ ) منه ، لما يخشى من فساد حالها ،  
بطول المسافة ، بين تلك الاعضاء وبينه ، لو كانت منه نفسه ، دون  
واسطة ، ولما تدعو اليه الحاجة ، من زيادة صلابتها عما ينبت منه من  
الاعصاب النابتة منه ومن النخاع ، ليؤدي عنه نفسه ، وبواسطة النخاع ،  
قوى الاحساس الظاهرة ، والتحريك الارادي الى سائر الاعضاء المعدة  
لقبولها •

والاوت الحواس الخمس الظاهرة ، لتؤدي اليه اثار محسوساتها  
وصورها ، فتجتمع في الحس المشترك ، وترسم في التخيل بعد غيبتهما  
عن الحواس ، وتتصرف فيها القوة الفكرية ، وتتطرق منها الى معرفة  
امور اخرى من امور الصناعات والمعلوم ، وتحفظها بالقوة الحافظة •

وثقب المظلم الشبيهة بالمصافي ، التي بينه وبين المنخرين ، لشم  
الهواء ودفع فضوله الفليضة الارضية • واعضاء البدن : اما كبار  
كالعينين واليدين ، واما صنار كالظفر من اليد والنشاء الملتحم من  
العين •

فالكبار اعدت لفعل فعل من افعال الحيوان ، كالمينين للابصار ،  
واليدين للامساك •

والصنار هي اجزاء عضو عضو من اعضاء الكبار ، وجعلت على  
ما هي عليه بالطبع من الهيئات والمقادير والاحوال والالوان •

وقوام الجوهر من أجل فعل المضى التي هي أجزاءه ، وكلها مترافدة ، لاستتمام ذلك الفعل ، كطبقات العين ووطوباتها وسائر أجزائها . فإن منها ما يكون به الابصار ، كالوطوبة الجلدية ، ومنها ما يوجد به الابصار ، وتكمل فضيلته ، كالشمي الميني . ومنها ما يحفظ هذه ويوقئها ، كالغشاء الملتمح . ومنها ما له فوائد أخرى يطول شرحها .

وفي هياكل الاعضاء وأوضاعها حكم مجيبة ، لو ذكرتها لطال الكتاب ، وكذلك في أوضاع الأفعال وقوامها . واعتبر وضغ الكف والاصابع وكون الأبهام في غير سمتها ، وتفاوت الأربع غيره في الطول وترتيبها في صف واحد ، إذ بهذا الترتيب صلحت اليد للقبض والاعطاء فإن بسطها كانت له طبقا ، يضع عليه ما يريد ، وإن جمعها كانت آلة للضرب ، وإن ضمها ضما غير تام كانت مفرقة له ، وإن بسطها وضم أصابعها كانت مجرقة له .

ثم خلق الاظفار على رؤسها زينة للأنامل ، وعمادا لها من ورائها ، وليلتصق بها الأشياء الصغار التي لا تتناولها الأنامل ، وليحك بها بدنه عند الحاجة ، إذ لا يقوم أحد مقامه في حك بدنه .

وكذا هيئة الأسنان ، وكون الثنايا والرباعيات تماس ويلتصق بعضها ببعض في حالة المضى على الأشياء ، يجذب الفك الى قدام ، ورجوعها الى مكانها عند المضغ والظن . وكون أصول الاضراس أكثر من سائر الأسنان ، بحسب شدة عملها ودوامه . وما في العلو منها أصوله أكثر ، لعلته .

ثم أنظر كيف ينحفظ الغذاء الرطب واليابس في المعدة ، الى حين انهضامه الهضم المتعلق بالمعدة ، فإذا تم ذلك الانهضام ، انفتح البواب الذي في أسفل المعدة ، فيخرج ما فيها الى المعى .

وقد خلق أعضاء كل حيوان ، بحسب ما يوافق طباعه ، كالمخالب والاذناب للمفترس ، وآلات السباحة للسباح الذي مسكنه الماء ، وعلى هذا سائرهما •

وكل ذلك من نطفة داخل الرحم • وهذا الذي قد ذكرته هو قطرة من بحر منافع الاعضاء ، وما فيها ، وفي أفعالها من عجائب الحكم • ونعم الله تعالى خاتمة عن حصرنا وأحصائنا •

وليس ذلك مخصوصا بالحيوان الكبير والمتوسط ، بل الحيوانات الصغار أيضا كالنمل والبعوض ، فإن فيها من آثار عناية البارئ عز وجل ، في خلقته؛ والهامها مصالحها ، ما لا يكاد أن يغفل عنه إلا البليد • أنظر الى خرطوم البقرة ، كيف يجذب به الدم من البشرة ، لغذائها ، وكيف قد ألهم أن تنفيسه في الجلد واللحم ، وتمص به الدم الموافق لها • وكيف قد خلق فيه مع لينه قوة يتمكن بها من الغوص في البشرة الحامية • وأنظر الى المنكبوت وتسديته ما يصاد به الذباب بالعميلة اللطيفة والالهام المجيب •

ومن آثار العناية في النبات ، ما يرى من عرقه الناشب في الأرض ، لاجتذاب الماء من أعماقها ، مخلوطا بما يجري عليه وينجذب منه ، من لطائف الأرض ، في أنجذابه وسيلانه ، حتى يصير غذاء له ، ثم يحمله الى الساق الواحد ، الذي يصير كارض فوق الأرض ، بل يصير واسطة بين النبات وبين الأرض ، حتى نقل مواضع الثمر من الشجر عن الأرض الى الجو الذي يلقاه فيه الهواء المنضج الملطف ، ثم تتفرق الاغصان في الجهات ، حتى لا تتزاحم الثمار وتكثر ، بقدر كثرة المادة ، التي تحملها الساق من تلك المروق ، من تلك المياه الفائرة ، فمرقها ناشب فسي الأرض ، لاخذ المادة البسمانية ، يفرعها صاعد ( لوحة ٣٧١ ) في الجو لاستمداد القوى الروحانية ، فيعيش هذا بأمداد هذا ، وهذا بأمداد ذاك •

أحدهما بالروح الهوائية النارية ، والآخر بالمادة المائية الأرضية ،  
ويجتمع لهما مما بذلك قبول القوى الفعالة السماوية ، حتى نرى النخلة  
تموت بقطع القلب الذي هو الرأس الأعلى ، وتجف العروق الناشئة في  
الأرض السفلى مع بقاء المادة عندها ، كما يموت القلب بانقطاع  
العروق الممتدة أيضا •

هذا ، ولا يعرف أحدهما مصلحته بالآخر ، وكذلك ترى الأشخاص  
للأنواع مسخرة في الأيلاد باستثمار النبات ، واستنتاج الحيوانات ، من  
غير أن يعرف من المسخر وقد سخر • وكذلك أيضا باللذة الموجودة في  
حركة الجماع للذكر في الإعطاء ، وللأنثى في القبول • وقد أودع في  
النبات منافع كثيرة وطبائع غريبة وخواص عجيبة ظاهرة في بدن  
الإنسان ، وفي غيره ، يعرف بعض ذلك من كتب الطب وغيرها •

ولما كان النبات غير متنفس كان منكوس الرأس ، وهو أصله  
الذي في الأرض ، وإذا قطع بطلت قواه •

والحيوان غير الناطق لما كان أتم منه ، كان رأسه من التنعكس إلى  
التوسط ، ولكنه ما استقام •

والإنسان لما فضل عليهما صار رأسه إلى السماء وانصببت قامته •  
فهو لا يعطي الأشياء من الكمالات ألا بحسب ما يلائمها •

ومن العناية تصريف الرياح وسوق السحب بها ، إلى المواضع  
النائية عن مواضع ارتقاها • ونزول الغيب الذي ينتفع به النبات  
والحيوان •

وأذا أعتبرت سائر حوادث الجو وما يتكون في الأرض وتحتها ،  
لم تجده خاليا من حكمة بالغة ونفع عظيم •



وكذلك إذا نظرت الى البحار وعظمتها ، وما يتكون منها •  
ومن عناية البارئهم — جلّت عظمتهم — أن المادة لما امتنع قبولها  
بصورتين مما ، وكان الجود الالهي تقتضيا لتكميلها بأخراج ما منها  
بالقوة من قبول الصور ، الى الفعل ، قدر بلطف حكمته زمانا غير  
منقطع في الطرفين تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحد بعد  
واحد ، فتصير الصور في جميع ذلك الزمان موجودة في موادها ، والمادة  
كاملة بها •

ولما لم يكن لتجدد الفيض بد من تجدد أمر ما (١) ، وجدت أشخاص  
علوية دائرة لاغراض علوية يتبعها استعداد غير متناه (٢) ، ينضم الى  
فاعل غير متناهي الفعل ، وقابل غير متناهي القبول ، فلا يزال الخير  
راشعا أزلا وأبدا •

ويحصل الفيض على كل قابل بحسب استعداده • ومما اقتضته  
العناية الالهية ، أن جعلت الاجرام النيرة من السمائيات متحركة غير  
ثابتة ، واو ثبتت لاثرت بأفراط وتفریط ، وأحرقت كل ما يدوم  
مقابلتها له ، ولم يلحق اثرها غيره • ولو كانت الافلاك كلها نيرة ،  
لاحرقت بالشماع ما دونها ، ولو عريت كلها عن النور ، لعمت الظلمة  
كل ما في عالم الكون والفساد •

ولو تحركت السماويات حركة واحدة للازمت دائرة ، ولم يحصل  
اثر الشماع الى نواحيها ، فالحكمة الربانية أوجبت أن يكون لها حركة  
سريعة ، وحركة أخرى أبطا منها ، أو حركات أخرى كذلك لكل فلك من  
الافلاك التي نمرقها •

وبالحركة التي هي أبطا تميل الاجرام النيرة الى جانبي الجنوب

---

(١) من هنا تبدأ لوحة رقم ١٥٤ من النصف الشمال من مخطوط أهدد  
انقطاع يقرب من ست لوحات •  
(٢) فسي ك «متناهي» •

والشمال . ولو لا هذا الميل لتشابهت فصول السنة في الحر والبرد دائما ، في جميع المواضع من الارض •

وما من كوكب من الكواكب إلا ولله تعالى حكم كبيرة في خلقه ، ثم في مقداره وشكله ولونه ووضعه من غيره • وقس ذلك بأعضاء بدنك ، إذا ما من جزء ألا وفيه حكمة هل حكم كثيرة •

وأمر السماء أعظم ، بل لا نسبة لعالم الارض الى عالم السماء ، لا في كبر جسمه ولا في كثرة معانيه • وعجائب السموات والارض يطول الكلام في استقصاء ما نعرفه منها ، فكيف ما لا نعرفه • هذا مع أن القدر الذي نعرفه منها هو من القلة والحقارة بالقياس الى ما نجهله ، بحيث لا نسبة لاحدهما الى الآخر يمتد بها •

واعتبر في ذلك بنسبة بدنك الى عالم العناصر ، ونسبة المنصريات الى الجرم المحيط بكل الاجرام ، ونسبة جرم الكل الى نفس الكل ، ونسبتها الى عالم المقول ، لا سيما العقل الاول منها •

وأنظر كيف نسبة ذلك أجمع الى جناب «الكبرياء» ، أعني : القيوم الواجب لذاته • وكل ما هو أدون من هذه فهو منطوق في قهر الاهل منه •

فالاجسام المنصورية منطوية في قهر الاجسام السمائية ، وجميع الاجسام منطوية في قهر النفوس المنطوية في قهر المقول ، والجميع منطوق في قهر القيوم الواجب الوجود •

والكل متلاش في جبروته وعظمته ، مشمول من جهة حكمته وعنايته

---

(١) أ • وغيره •

بنظام واحد حكيم ، يربط بعضه ببعض ، وينقسم في ( أقسامه ويتجزأ في ) (١) اجزائه على وفق أنقسامها ، وتجزئها ، كلياً في الكلي ، وجسدياً في الاجناس ، ونوعياً في الانواع وأنواع الانواع ، ( لوحة ٣٧٢ ) حتى انتهى الى الاصناف والاشخاص واجزاء الاجزاء ، حتى (٢) ينتهي فسي الدقة الى ما يعجزنا معشر البشر معرفته ، كما جل ، الى ( أن ) (٣) بهرتنا عظمته .

ومن هذا الارتباط الحكمي في اجزاء العالم ، استدللنا على وحدة سائمه ومدبره ، الذي يسوق المبادئ الى غاياتها ، والاولى الى نهاياتها ويجمع بينها على وجه يستبقي بعضها ببعض ، ويتنفع جزء منها بالآخر .  
فان خالق النظام في افعال الانواع ، هو واحد للانواع الكثيرة .  
والجامع في ذلك بين الافعال السماوية والارضية ، هو واحد في السماء والارض .

فذلك الواحد هو مدبر الكل ، وهو معلم المعلمين بأسرهم ، ومسدد افعال الفاعلين جميعهم ، لا اله غيره . وما في العالم من النظام والاتقان يدل على الاخير في الامكان الا ويعملق به علم الخالق الواحد ، وأرادته وقدرته وجوده تقتضي أيجاد ( أولا ) (١) .

ولا شيء في الامكان الا ويعملق به علمه ، ورحمته تقتضي دفعة ، فلو أمكن وجود عوالم كثيرة ، لكانت كلها من خلقه . ولا يمكن وجود اله آخر ، والا لزم التمانع والتعارض ، المعتمين ، وهذا مما ثبت به وحدانية الصانع ( تعالى ) (٥) . ولو أمكن أكثر من واجب واحد ، فكيف ذلك غير ممكن على ما سبق بيانه .

- 
- (١) سقطت من ك .
  - (٢) ك هـ .
  - (٣) سقطت من أ .
  - (٤) سقطت من أ .
  - (٥) سقطت من أ .

### ثالث البحث

وقد سبق في مباحث النفس وغيرها ، ذكر كثير مما يستدل به على  
عناية البارئ . جلت عظمتة .

ولا يمكن نسبة هذه العناية والحكمة الى واسطة ، من غير أن تنسب  
اليه ، فإن موجد الاثر المعكم ابلغ في الاحكام من اثره . ولا يد من  
الانتهاج الى الموجد المحيط علمه ، الكامل قدرته ، البالغة حكمته ، وهو  
الاله تعالى .

والشر الذي في العالم لا يقدح في عناية الواجب ، وأن كان داخلا  
في القضاء الالهي . فان من الاحوال ما لا علة مستقلة لها ، ولا هي  
بجعل جاعل مناير لفاعل الماهيات . التي تنسب تلك الاحوال اليها .  
فانه من المعلوم أن الماهيات الممكنة ليس لها في ذاتها ، وفي كونها  
ممكنة سبب ، ولا في حاجتها الى علة لوجودها سبب ، ولا لكون المتضادين  
متمنعين في الوجود علة ، ولا لقصور الممكن عن الوجود الواجب لذاته  
أو نقصانه عن رتبته علة ، وكذا كون النار محرقة ، وكون القطن قابلا  
لان يحترق بها ، فان كل ذلك من مقومات الماهيات ، وطبيعة الامكان ،  
أو من لوازمها .

ومثله كون إحدى غايات بعض الموجودات مضره ببعض آخر منها ،  
أو مفسدة لها . كما أن غاية القوة النفسية مضره بالعقل ، وأن كنت  
خييرا ، بحسب تلك القوة .

وقد عرفت كيفية لزوم الضروريات للنايات ، فكل ما وجوده على  
كمال الاقصى ، وليس فيه ما بالقوة ، فلا يلحقه شر ، فان الشر هو  
عدم وجود ، أو عدم كمال وجود ، فليس هو أمرا وجوديا ، بل هو  
عدمي .

ولو كان وجوديا لكان إما شرا لنفسه أو لغيره ، فان كان لغيره :  
فاما لانه يعدم ذلك الغير ، أو بعض كمالاته ، أو لا لانه يعدم ذلك ، فان

اعدم فليس الشر الا اعدم ذلك الشيء . أو ما هو كمال له ، وأن لم يعدم ، فلا يتصور أن يكون شرا ، لما فرض أنه شر له ، لانا نعلم أن ما لا يتخل بذات شيء ، ولا بوجود كمال لشيء كيف كان ، فإن وجوده لا يستلزم به ذلك الشيء .

وإن كان شرا لنفسه فهو باطل أيضا ، لأن وجود الشيء لا يقتضي عدم نفسه ، ولا عدم شيء مما يكمله ، ولو اقتضى ذلك لكان الشر هو ذلك العدم لا هو ، على أن اقتضاء ذلك غير معقول .

فإن الأشياء طالبة بطباغها لكمالاتها ، لا مقتضية لعدنها من حيث هي كمالات .

وإذا بطل على تقدير وجوده أن يكون شرا لغيره أو لذاته ، فليس بشر أصلا ، فلو كان موجودا لما كان شرا ، فهو إذن عديم منبهه الإمكان والعدم لا غير ، لأنه لا يمرض الا لما بالقوة ، وما بالقوة فلا ينفك عن الأمكان والعدم ، من حيث هو بالقوة .

وما هو شر بالقياس الى بعض الأمور ، فليس يتخلو من خير ، يعلم ذلك من لزومه عن الخير المطلق . فالخير مقتضي بالذات ، والشيء مقتضى بالمرض ، وليس إذا كان شيء بالقياس الى أمر شرا ، فهو شر في نظام الكل ، ولا شر بالقياس الى الكل .

والشخص وإن كان بالنسبة الى شخص آخر ناقصا ، فهو في ذاته كامل ، وكذلك النوع إذا كان ناقصا بالقياس الى نوع آخر ، والظلم وإن كان شرا فهو بالقياس الى القوة الفضبية خير ، وليس يمكن تبرئة هذه الخيرات وامثالها عن الشرور ، فإن الخير المبرأ عن الشر ، وأن وجب في الوجود المطلق فلا يجب في وجود وجود ، فقد أوجد ما أمكن أن يوجد ، غير خال من الشر .

ولو لم يوجد هذا الثاني ، لكاد الشر أعظم ، فإن وجود هذا النمط لا يتخلو من خير ، وإنما الشر الذي فيه بحسب العدم الذي يتخلله ، فلو كان كله معدوما ، لكان أولى بأن يكون شرا .

ولو وجدت الامور كلها بريئة من الشر ( لوحة ٣٧٣ ) ، وعلى حالة واحدة وصفة واحدة ، لكانت الماهيات واحدة ، ولم يكن نقصانها من مرتبة « الاول » - تعالى - متفاوتا ، وكما ان ماهيات الانواع متفاوت في ذلك ، فكذلك ماهيات الاشخاص التي تحت الانواع •

والنوع المفسد للانسان مثلا ، هو في ذاته كامل ، وانما يبعده من الشر من يظن خلق العالم ، انما هو لاجل الانسان ، لا غير ، وليس كذا •

ولما وجب وصول بعض الاجسام الكائنة الفاسدة ، الى بعض ، حتى يحصل المزاج ، لزم ان يفسد بعضها بعضا ، وذلك كوصول النار الى ثوب انسان ، فعرقه ، فمن المحال ان تكون النار تارا والثوب ثوبا • وهذا النظام الفاصل هذا النظام ، ثم يصل اليه ، فلا يحترق • ومحال الا يكون للنار وصول الى الثوب ، تحت هذه الحركات التي هي افضل انواع الحركات •

فمثل هذا الشر بالضرورة ، من لوازم المنايا ، ويمتنع ان يكون مقتضى جميع الحركات واحدا ، بل مقتضى كل حركة غير مقتضى الاخرى ، فيكون مقتضى واحدة موافقا ، ومقتضى الاخرى غير موافق • فلهذا وجب ان تكون الامور المنسوبة الى الشر موجودة ، في هذا النظام وكله حكمة وخير •

ولما لم يكن في وجود الانسان ، من وجود قواء المتفاداة ، ولم يمكن تماثلها ، حتى لا يقلب احدهما الآخر ، والا كانت الاشخاص واحدة ، وجب من ذلك ان تتأذى احوال بعض الناس ، الى ان يقع لهم عقد ضار في المباد وفي الحق ، او فرط شهوة او غضب ضارين لذلك الانسان ولنيره •

ولا تجد شيئا مما يقال له شر من الافعال ، الا وهو كمال لسببيه الفاعل ، وعسى انه شر بقياس القابل أو بقياس فاعل آخر يمنع عن فعله في تلك المادة •

والشر الذي سببه النقصان والقصور<sup>(١)</sup> واقع في الجبلة ، فليس ذلك بالحقيقة خيرا بالقياس الى شيء ، وليس هو ، لان فاعلا فعله ، بل لان الفاعل لم يفعله ، فلا ينسب الى الواجب الا بالمرض .

وأما الشرور المتصلة بالغيريات فاقلية . ولا يوجد ما كله شر ، ولا ما يئلب شره ، أو يكون الغير بالشر فيه متساويين<sup>(٢)</sup> .

ولا يوجد الشر الا في عالم الكون والفساد ، لاجل التضاد الضروري ولو كان عالم الكون والفساد كله شرا ، لكان شيئا قليلا ، غير معد به ، بالنسبة الى كل الوجود ، فكيف والسلامة فيه غالبية اذ لا توجد هذه الشرور الا في حق الحيوانات ، وهي اقل ما في الارض ، والذي لا يسلم منها ، فاته في أكثر أحواله يسلم .

وأما يستشر في بعض الاحوال ، وفي بعض الصفات ، لا في الكلى .

والمرض والالم ، وإن كانا كثيرين ، الا أن الصحة والسلامة أكثر ، فالخير غالب والشر نادر .

وكما أن حال الابدان على أقسام ثلاثة ، بالغة في الكمال ، ومتوسطة على مراتب مختلفة ، وشديدة النزول ، فكذلك أحوال النفوس في الأفسرة .

ولا شك أن المتوسط . غالب ، والطرفان نادران . وإذا أضيف الى الوسط ، الطرف الفاضل ، صار لاهل التجاه طبقة واحدة .

ومراتب الناس في الأفسرة ، كمراتبهم في الدنيا ، ومرتبات السعادات والشقاوات كثيرة .

والملكات الرديئة والهيئات المزعجة ، هي بنفسها الموجبة للالم .

(١) في ك . أ «وقصور» .

(٢) في ك «متساويان» .

كما يوجب النهم المرض ، لا لمسقم من خارج ، يؤثر الاذى • ورحمة الله وسعت كل شيء •

ومن علم أن مدير الدنيا والاخرة واحد ، وأنه غفور رحيم ، لطيف بعباده ، متعطف عليهم ، وتامل ما أنعم به على الانسان من : صحة البدن ، وسلامة الاعضاء ، ثم بعثه<sup>(١)</sup> الانبياء ، لهدايته ، ثم خلّسنا من الاطمحة والاشربة والادوية ، لاجله ، وما ألهمه من التدبيرات المتجمة ، والدعوات المستجابة ، أوجب له ذلك التأمل ، وثوقا تاما ، وطمأنينة (تامة)<sup>(٢)</sup> الى سعة رحمة الله تعالى ، في الآخرة •

• فاسألك اللهم ! : أن تجعلني من اهلها ، وأن تنفمني بما علمتني ، وأن تجعله يوم القيامة ، حجة لي ، لا علي ، وأن تغفر لي خطيئتي يوم الدين ، وأن تعصمني بنور هدايتك ، من ورطات المضلين ، وأن تبذلني درجات الصادقين المتخلصين ، وتوفقني بجودك لما اكون به في دار البخلود من الأمنين ، وبسماعة الابد من الفائزين ، وتدخلني في زمرة عبادك الصالحين ، برحمتك يا أرحم الراحمين ! ، يا أكرم الاكرمين • والحمد لله رب العالمين ، وحلولاته على ملائكته المقربين ، وأنبيائه وأوليائه ، أجمعين •

تم - والحمد لله حمد الشاكرين - بفتح أفقر العباد لمغو ربه : عبد العزيز بن الخيمي المارداني • لنفسه • وذلك بدار السلام - بغداد - في شهر سنة إحدى وتسعين وستمئة هجرية • نفعه الله بالعلم والعمل به وبأهله • ولمن قرأ فيه ، ودعا له بالمنفرة •

(( تم الكتاب بحمد الله تعالى ))

(١) « بعثت » •

(٢) « سقطت من ك » •



حمدا لله تعالى وشكرا له على توفيقه لنا :

وبعد :

فها نحن قد أنهينا من هذا البحث في جانيبه الدراسي والتحقيقي وإن لنا أن نستعرض في أيجاز وتركيز خلاصة النتائج والنقاط التي أنهى إليها الباحث ، لما للشعث وجما للمفرق ، وتقويما للكاتب والكتاب .

وتطبيقا لمنهج ابن كمونة نفسه ونزعتة التنظيمية ، وميله الى التعديد والتقسيم ، رأينا أن تنطوي النتائج سائر الجوانب التي عرضناها في الدراسة . أو عرضت في الكتاب تيسيرا للمراجعة والمقارنة والاستيعاب . وهذه النتائج هي على النحو المقرر فيما يلي :

أولا : شخصية ابن كمونة :

تفيد هذه الدراسة ويساعد هذا الاخراج لكتاب ابن كمونة «الجديد في الحكمة» - في بلورة شخصية هذا المفكر ، الذي كسان تاريخه بملورا . فقد استطلنا أن نحرر اسمه ، وأنه : «سعد بن منصور بن سعد بن الحسن بن هبة الله بن كمونة الاسرائيلي» ، ويلقب بـ «عز الدولة» . كما سجعنا تاريخ وفاته بأنه كان عام ٦٨٣ هـ . بمكس ما شاع من أنه توفي عام ٦٧٦ هـ .

وقد ظهر من المخطوط الذي «حقناه أن ابن كمونة عاش ببنداد ، كما تبين لنا من المصادر التاريخية أنه توفي «بالحلة» . وأنه كان على صلة ببعض الولاة ، ومنهم «دولة شاه بن الامير الكبير سيف الدولة ساجر الصباحي» الذي التمس من ابن كمونة تأليف «الجديد في الحكمة» .

كذلك تبين من هذه الدراسة أن ابن كمونة كان يهوديا وأن وردت اشارات مقتضية تشير الى إسلامه وتوبته قبل موته ، وربما كانت هذه الاشارات من وضع أناس أرادوا الذب عنه ، وقد تكون إضافة متأخرة ،

لذلك لا تستطيع الجزم بهذا ، وتبين أنه صاحب مواهب متعددة ، فسي  
الحكمة والمنطق والادب والكيمياء وغيرها • وليس هذا غريبا على  
علماء تلك العصور السالفة ، إذ توجد لدينا أمثلة عدة من أصحاب  
المواهب وذوي العقول التركيبية الموسوعية ، غير ابن كمونة ، ممن  
أمثال ابن سينا وابن رشد والفزالي والجاحظ •

وقد أتضح لنا من خلال تحقيق هذا المخطوط «الجديد في الحكمة»  
أن ابن كمونة عالم مطلع أطلاعا كبيرا ، على الفكر الفلسفي لدى سابقيه  
ومعاصريه ، وأنه تمثل هذا الفكر وهضمه وأنتفع به في تأليفه •

وقد ألمحنا خلال الدراسة إلى أن كتاب «الجديد في الحكمة» لم يكن  
هو الكتاب الوحيد الذي ألفه ابن كمونة ، بل أن له بعض الشروح على  
«الاشارات والتنبيهات» لابن سينا ، وعلى «التلويحات» للسهروردي •

كذلك فإن له كتابا محققا منشورا في «كاليفورنيا» ، وهو «تنقيح  
الابحاث للملأ الثلاث» ، والذي وجدنا بعض قضاياها في «النبوة» مطابقة  
– تقريبا – لالفاظ ومعاني الفصل الخامس من الباب الخامس فسي  
مخطوط «الجديد في الحكمة» • وقد قمنا هناك ببعض المقارنات التي  
ثبتت صحة ما نذهب اليه في هذا المقام •

وقد رأينا من خلال المخطوط مدى ما يتعلل به ابن كمونة ، من  
سمات إنسانية ودينية ، تتعلل في تأكيده على الايمان بالله تعالى وباليوم  
الآخر ، وعلى عمل الصالحات ، فذلك هو غاية الكمال الانساني ، بما  
يجعل المرم ينفوز بالسعادة السرمدية ، ويتبعو من الشقاء الاخروي •  
وبذلك يؤكد ابن كمونة أن الفلسفة ظهير للدين لا عدو ما دامت ملتزمة  
للحق ومبنية على البرهان •

ومن ثم يؤكد على تعلم «علم الحكمة» الذي يجعل الانسان قادرا على  
الايمان الاصيل دون تقليد أعمى ، فسي هذا كمال للنفس الانسانية ، على  
حسب الطاقة البشرية ، وبذلك يتجنب الانسان الوجوه الظنية  
والتقليدية •

ويرى هذا الفيلسوف ، أنه لا عذر لمن أنصرف عن تحصيل هذه الحكمة ، أو قعد عن تمهيد قواعدها وأصولها . كما لا يعد من أهل العقل من يكذب أهل الحكمة والتعزيل ، دون دليل أو مستند . وهذه محاولة من ابن كمونة لتأكيد مبدأ التوفيق بين الدين والفلسفة .

وينهج ابن كمونة في تأليفه نهجا يغفل نفسه ، بإيراد المسائل الغالية من اليقين ، أو تلك التي لا يجدي تحقيقها بطائل . ومن هنا فهو يركز على كل ما ينتفع به العلم بالله تعالى وتوحيده وتنزيهه وصفاته جلالة وهيبائيه مخلوقاته ، التي تدل على كبريائه وعظمته سبحانه .

وقد أهتم هذا المفكر أيضا ، بذكر ما ينتفع به ، إثبات الملائكة ، والنفوس ومدركاتها . وبقائها بعد فناء البدن ، وفي أبدية هذه النفوس وتزكيتها . كما ألقى الضوء على خصائص النبوة والولاية . وبذلك استطاع أن يجمع الفكر الذي يعمم من الضلال ، ويسعد الانسان في الآخرة .

وابن كمونة - باعتباره إنسانا - لا ينسى تقصيره ، ولا يتكبر بعمله على الدارسين ، لكنه أيضا يجمل كتابه عن أن تتناوله أيدي الجهال، إذ ليس يعرف قدره إلا المحقق ، الذي أطال النظر والبحث في كتب الاوائل . وكأنه يمثل العظمة المشهورة والقول السائر ، الذي تزعم بعضه المصادر نسبته الى نبينا أو الى السيد المسيح عليهما صلاة الله وسلامه ولا تعطوا الحكمة غير أهلها فتظلموها ، ولا تمنعوا أهلها فتظلموهم» .

وإذا كان ابن كمونة قد برهن على سمة اطلاع ودقة فكر وشمول دراية ، فإن ذلك كله لم يصرفه عن اللجوء الى الله والفراسة اليه في أن يعيطه بالسداد ويشمله بالتوفيق ، وفي أيجاز ، نجد النعمة الدينية مارية في كثير من القضايا الفلسفية التي عرضها أو عرض لها .

### ثانيا : مخطوط الجديد في الحكمة :

حاولنا ضبط عنوان المخطوط بأنه «الجديد في الحكمة» نظرا لورود كلمة «الجديد» في النسخة الأم وهي الاقدم ، أما «في الحكمة» فقد أضفناها لورودها في المصادر التاريخية •

ومن حسن الحظ أن كتاب «الجديد في الحكمة» ثابت النسبة لابن كمونة ، وذلك في جميع المصادر التاريخية التي تعرضت لنسبته الى مؤلفه ، كما هو وارد في : أرشاد القاصد ، وكشف الظنون ، وهديسة العارفين ، ومعجم المؤلفين ، وبروكلمان •

هذا الى جانب أننا نجد كثيرا من التسموس الخاصة بالنبوة والولاية ، مضمنة في كتابه «تنقيح الابحاث في الملل الثلاث» ، بما يتفق في أغلب الاحيان لفظا ومعنى ، مع «الجديد في الحكمة» ويحمل نفس الروح التي نهدها في هذا الفيلسوف ، وقد تجلى في الهوامش والتعليقات لكتاب «الجديد في الحكمة» •

وقد استعلمنا الحصول على نسختين لهذا المخطوط : الاولى كويريلي وقد جعلناها هي الاصل لانها هي الاقدم ، والثانية نسخة أحمد الثالث ، وهي أحدث من الاولى وتنقص عنها حوالي ست لوحات • لكن النسختين حقيقة قد تعاونتا على ايضاح المخطوط ، بما أخرجه أخرجا سليما على هذه الصورة التي رأيناها في التحقيق •

ومن مميزات هذا المخطوط ، أنه جميل التقسيم ، لان صاحبه قد قرأ وهضم موضوعه ، ولذا تمكن من الإحاطة به والسيطرة على جوانبه • وقد قسمه الى سبعة أبواب لكل باب سبعة فصول ، مع توضيح عنوان كل باب وكل فصل ، على الوجه الاكمل •

ومن خلال التحقيق يتضح ما قمنا به مما تطلبه الكتاب من اعمال علمية • إذ اقتضى الحذف والاثبات لبعض الكلمات ، كما تطلب تصحيح بعض الاخطاء النحوية والصرفية والاملائية • كذلك لم نقصر في وضع علامات الترقيم للمخطوط كله ، لانه كان خلوا منها • وتطلب أيضا

النص في أسلم سورة مستطاعة إضافة بعض التعليقات والشروح كما يتجلى ذلك في الهوامش المبتوثة مع المخطوط .

وكان الهدف من تأليف هذا الكتاب ، هو تحرير قضايا الحكمة التي ترشد الإنسان نحو «السعادة» ، ومن هنا فقد تناول بالحديث كل ما يوجه المرء نحو هذه «السعادة» من الإيمان بالله تعالى ، ومن عمل الصالحات . كما اقتصر على أمهات المسائل وأصولها ، لكي ينال المرء الثمرة من أقرب طريق .

ولم يدع الكتاب أنه حل جميع المشكلات التي عرّضت بالنسبة للإنسان . وهذه سفة محدودة تتفق مع المنهج القويم الذي يشير إلى أنه من الخير للفلسفة أن تشير للمشاكل ، دون أن تدعي القدرة على حلها حلا كاملا ، فتلك مبالغة غير مقبولة .

### ثالثا : ميزان الفكر :

أن ميزان الفكر لدى هذا الفيلسوف «أبن كمونة» هو «علم المنطق» ، كما يتضح من كتابه «الجديد في الحكمة» . ومن هنا فقد أولى «المنطق» عناية كبيرة ، إذ أن كل مسائل كتابه يشيع فيها القوانين والقضايا المنطقية . فلا عجب أن يهتم المنطق آلة النظر ، والقانون الذي يعلم به صحيح الفكر وفاسده .

ولا تقل أهمية المنطق عن أهمية العروض إلى الشتر . والإيقاع إلى الالمان . غير أنه إذا كان العروض والإيقاع يستغنى عنهما كثير من البشير بالفطرة ، فإن المنطق لا يستطيع الإستغناء عنه أحد . إلا من كان مؤيدا بمنية ربانية من نبي أو رسول أو ولي .

وتطلعتنا هذه الدراسة على أن «الفكر» هو توجه الذهن نحو المبادئ التي تجري من الفكر . مجرى المادة . أما الهيئة الحاصلة . من ترتيبها فهي تجري مجرى الصورة . ولا يد في صلاح الفكر وتأديته إلى المطلوب . من صلاحها مما ، وقد يفسد بفساد أحدهما . على أن فكر «أبن كمونة» هنا

يختلف عما يراه المناطقة الوضحيون ، من عدم التفريق بين المادة والصورة ، إذ يرون أرتداد الفكر الى معطيات حسية .

ومما يعلم هنا لدى ابن كموته ، أن المباديهم أما تصورية وأما تصديقية ، ذلك أن حضور الشيء في الدهن هو نفس الادراك ، ويسمى «تصوراً» . أما ما يلحقه لحوقاً يجمله محتملاً للتصديق أو التكذيب ، فيسمى «تصديقا» ، وهو ليس إلا حكماً بم تصور على تصور . على أنه ليس هناك ما يطلب في المعلوم غير هذين ، فقد آنحصر المعلوم في معلوميهما ، والمجهول في مجهوليهما . وينبغي أن يعلم كذلك ، أن الفكر الموصل الى التصور هو : «القول الشارح» ، والفكر الموصل الى التصديق هو «الحجة» .

ويشير ابن كموته في هذا المقام ، الى وجوب أنحصار جهد المنطقي هنا ، في النظر في مباديهم كل من القولين ، وتاليفهما على الوجه الكلي القانوني ، دون التفات الى المواد المنصوصة بالمطالب الجزئية . وهذا لا يعني المنطقي من النظر في الالفاظ ، من حيث هو معلم للمنطق أو معلم له ، ذلك لوجود علاقة وضمية بين اللفظ والمعنى .

ومما يستفاد من البحث هنا ، أن المنطق تذكير وتنبيه ، وعلم متسبق لا يقع فيه غلط ، لما يستنبط بالفكر من المنطق ، هو غني عن منطق آخر . وتجنباً للمحال باكتساب مجهول بمجهول ، فلا بد من انتهاء المباديهم الى تصورات وتصديقات بديهية ، فلا تصديق إلا على تصورين فصاعداً .

ومن هذا يبدو تأثر ذلك الفيلسوف واضحاً بالمنطق الارسطي وغيره ، فقد كانت الفلسفة اليونانية ذائعة بين العرب في ذلك الوقت ، وتأثر بها العديد منهم ، كما يتضح من فكر ابن سينا والفارابي وأخوان الصفاء وغيرهم .

ومن ثمرات البحث المنطقي اطلاع القاريء هنا ، على ما يسمى  
دلالة المطابقة ، وهو ما فيه مدلول اللفظ الذي دلالة وضمية على المعنى  
الذي وضع له ، من أجل وضعه له . مثل دلالة البيت على مجموع الجدران  
والسقف . وأن كان مدلوله جزءا مما وضع له فهي دلالة تضمن ، مثل  
دلالة البيت على الجدار . وأن كان خارجا عنه فهي دلالة التزام ، مثل  
دلالة السقف على الحائط .

وربما دل اللفظ الواحد على المعنى الواحد الحامل في أفراد  
كثيرين ، على السوية ، بالتواطؤ ، كدلالة الحيوان على جزئياته . فإذا  
لم تكن هناك سوية فهو بالتشكيك ، كدلالة الموجود على الجوهر والمرض  
وربما دلت الالفاظ الكثيرة على المعنى الواحد بالتراخي كالاسد  
والفضنفر ، وعلى الماني الكثيرة بالتباين ، كالارض والسماء .

ونلاحظ ان ابن كمونة دائما يربط عناصر المنطق بالانسان  
وأحواله . ويضرب كثيرا من الامثلة الخاصة بالانسان . اذ يرى أن  
المسؤول عنه بما هو ، أن كان حقيقة واحدة كالانسان ، فالجواب مجموع  
ذاتيها ، كالحيوان الناطق . وأن كان فوق واحدة فإن اختلفت حقائقها  
كالانسان والفرس ، فمجموع انداتيات المشتركة بينها كالحيوان وحده ،  
وهو جنس كل منها ، وهي الانواع بالاضافة اليه . وإن اتفقت حقائقها  
كزيد وخالد ، اللذين اختلفا بالعدد لا غير ، فبالحقيقة المشتركة حالي  
الشركة والخصوصية ، كالانسان ، وهو نوع حقيقي لتلك الكثرة ،  
ومعناه مختلف عن معنى النوع الاضافي .

وقد تتصاعد الاجناس الى ما لا جنس فوقه ، وهو العالي و «جنس  
الاجناس» كذلك تتنازل الانواع الاضافية الى ما ليس تحته الا الاصناف  
والاشخاص ، ويطلق عليه «نوع الانواع» . والمتوسطات اجناس لمبا  
تحتها وانواع أيضا لما فوقها ، كما أن خصوصية كل نوع هي فصله  
المقوم له ، كالناطق للانسان . وبذلك تكون المحمولات المفردة

خمسية هي : الجنس والنوع الحقيقي والفصل والخاصة والعرض العام .  
لأنها إما ذاتية وإما عرضية .

ومن النتائج المنطقية في هذا المجال ، أن التصور التام هو  
الآخاطة بكنة حقيقة المتصور ، والتصور الناقص هو تمييزه عما عداه  
ذون أحاطة . وأن كل قول شارح يوصل الى التصور التام فهو «حد تام»  
ومن الضروري أن يكون مشتملا على ذاتيات المحدود كلها ، فيتركب من  
جنس وبفصله ، لأن الجنس يتضمن جميع الذاتيات المشتركة ، والفصل  
يتضمن جميع الذاتيات المميزة .

على أن اتحاد الشيء في الخارج يتم باتحاد كل أجزائه ، وعليه فإن  
إيجادة في ذهن الذي هو تصوره ، لا يتم دون إيجاد جميع ذاتياته فيه .  
ولا يتم الحد متى لم يكن كل واحد من ذاتيات المحدود متصورا بالتصور  
العام .

وهناك ما يوصل الى تصور ناقص ، وهو الحد الناقص ، لما فيه  
من الاخلال ببعض الذاتيات ، كتعريف الانسان بأنه جسم ناطق . ومن  
ذلك الرسم التام ، وهو الذي يميز الشيء عن جميع ما عداه ، والرسم  
الناقص ، وهو ما يميز الشيء عن بعض ما عداه .

وعن محاولة استقصاء الخواص واللوازم ، ينهري المقل هنا .  
فيطلب لها جامعا هو الذات ، ويستغني حينئذ عن الجنس . وعليه فإنه  
لا تمام لقول شارح الا بما يخص المعرف .

ومن الواجب أن تكون الخواص والاعراض المعرفة للشيء مبينة  
له . وليس من شرط كونها معروفة أن يفلم اختصاصها بالشيء ، لأن  
العلم بالاختصاص يتوقف على العلم بما هو مختص وبما هو مختص به .  
فلو اتخذ هذا الاختصاص معرفا له كان دورا .

ومن ثمرات المنطق هنا الوقوف على معرفة القضايا . فقد يكون



القول تقليديا مثل : الحيوان ناطق ، وهو في قوة مفرد كالإنسان . وقد يكون جزئيا . وهو ما يعرض له لذاته أن يكون صادقا أو كاذبا . ويمكن الانتفاع بالتقييدي في الأقوال الشارحة ، كما يمكن الانتفاع بالجزئي في تركيب الحجج ، وتسمى «قضية» ، ولا بد فيها من محكوم ومحكوم به ، إيجابا أو سلبا .

ويجب الاحتراز هنا عن : التمني والترجي والنهي والقسم والنداء والتعجب والاستفهام ، لأن هذا كله خاص بالمحاورات دون العلوم ، وينتفع بها في الغطابة والشعر وغيرها .

وإن مادة القضية هي الموضوع والمحمول ، وما يربط أحدهما بالآخر هو صورتها ، وقد يحذف لدلالة القرينة عليه بالمعنى ، فالاحكام وقودها لا تقف عند حد معين .

ومما يصح التسليم به منطقيا ، أن كل قضية ، يلزم من صدقها كذب نقيضها ، كما يلزم من كذبها صدق هذا النقيض . فالتناقض بين قضيتين ، هو اختلافهما بالإيجاب والسلب لا غير ، أي اتحادهما فسي الجزأين ، على جهة تقتضي أن يكون أحدهما صادقا والآخر كاذبا .

وإن اختلاف القضيتين في الكيف دون الكم ، يجعلهما متضادتين ، لجواز اجتماعهما على الكذب في مادة الامكان دون الصدق . وتدخل جزئياتهما تحت التضاد ، لجواز اجتماعهما على الصدق في تلك المادة ، دون الكذب .

وقد استعرض هذا المفكر ، جميع القضايا باتواعها ولوازمها وعكسها ، بتقسيم دقيق وتفريع شامل ، حيث أنه يعتبر القضايا أساسا لفلسفته ، ولا سيما في «الجديد في الحكمة» .

وإذا كانت القضايا ذات لوازم عند انضمام بعضها الى بعض ، فإن العمدة منها هو القياس . ومن القياس ما هو بسيط ، وهو قول مؤلف من قضيتين يستلزمان لذاتهما قولاً مغايرا لهما ، له نسبة مخصوصة الى

أجزاء ذلك القول • ولا يسمى قياسا ألا ما استلزم قولاً يوضح أولاً ، ثم يقاس به أجزاء القياس •

وقد تؤلف مقدمات ينتج بعضها نتيجة ، يلزم من تأليفها مع مقدمة أخرى نتيجة أخرى ، إلى أن تنتهي إلى المطلوب ، وتسمى قياساً مركباً ، موصول النتائج أو مفصولها •

ومن منافع المنطق هنا ما يسمى «الصنائع الخمس» وهي : البرهان والجدل والخطابة والشعر والمغالطة • كما أن اليقينيّات التي يتألف منها البرهان سبعة مبادئ هي : الأوليات ، والمحسوسات ، والوجدانيات ، والمجربات ، والمتواترات ، وفطريات القياس ، والحدسيات • كل هذا قد شرحه ابن كمونة وفصله ومثل له على خير وجه •

ويضيف هذا الفيلسوف هنا ، أنه بالرغم من وجوب هذه الضوابط في الفكر ، لكن الفطرة السليمة يجب أن تكون هي الركيزة في هذا الميدان لان كثيراً من مباحث المنطق ، إنما قصد به رياضة الخواطر لا غير ، ويقاس عليه ما سواه •

ومما سبق عرضه يتضح أن هذا المفكر ، قد سار على نفس الدرب والمنهج في تبني المنطق الصوري الارسطي ، مثل ابن سينا على وجه الخصوص •

رابعاً : ما وراء الطبيعة :

### ( ١ ) الألوهية :

ومن نتائج هذه الدراسة القائم الضوء الكاشف على ما حاوله ابن كمونة من أثبات واجب الوجود سبحانه وتعالى • فإنه لو لم يكن فسي الوجود موجود واجب الوجود ، لكانت الحقائق والماهيات الموجودة كلها ممكنة الوجود ، ففتقر إلى وجود علة ، ولذا وجب إنتهاؤها إلى علة غير معلولة ، وهي واجب الوجود •

وهناك أيضا أدلة الامكان والاحتياج والثبات ، وكلها محتاجة الى خالق يودعها الاشياء . وهكذا برهن هذا الفيلسوف على اثبات وجود الله تعالى . بطرق عقلية تستند الى الكائنات الممكنة . وهذا الاستدلال قد سبقه اليه ، ابن سينا وعرف بـير الفلاسفة بدليل الواجب والممكن ، لكن ابن كمونة يزيده ايضا ، ويمتعه تفصيلا يضيف عليه قوة جديدة .

ويتضح من هذه الدراسة أن واجب الوجود «واحد» فلا يقال على كثرة . وكل ما هو واجب الوجود لذاته ، فإن نوعه لا بد وأن ينحصر في شخصه . إذ أنه لو حصل اثنان من واجب الوجود لاشتراكا في الماهية ، وامتاذا بالهوية ، فيكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز ، وكل مركب مفتقر الى جزئه ، فلا يكون واجبا بذاته .

ومن المحال أيضا صدور هذا الكون عن واجبين مما ، لارتباط أجزاء العالم ارتباطا شديدا مثل شخص واحد . وفيه اتحاد بين أراضه وجواهره . فهو إذن واحد . فلو اجتمع عليه - تأثيرا وتدييرا - واجبان أو أكثر لحدث بطلان كبير . سواء استبد أحدهما أو كلاهما بالامور . وبذلك يكون الواجب واحدا .

فهنا محاولة عقلية للبرهنة على اثبات أن نوع الواجب لا يدخل تحته شخصان فأكثر ، ولهذا امتنع تماما أن يوجد شخصان مما واجبا الوجود .

وإذا كان الله سبحانه واجب الوجود ، فمن الحق ألا تساوي حقيقته حقيقة أي ممكن ، لعدم تساوي الواجب والممكن في الوجوب والامكان ، فيكون كل واحد منهما ممكنا واجبا مما ، وهو باطل . فهو سبحانه لا يشاركه شيء من الاشياء في معنى جنسي أو نوعي ، لانه منفصل بذاته .

ومما يجب هنا نفي التركيب عن الواجب سبحانه ، وكذا نفي التوليد والحلول والند والصد والمكانية والزمانية والعدم .

وقد نفى هذا الفيلسوف عن نفسه شبهة قد ترد عليه ، بمسبب اعتناقه لمذهب الفيض ، حيث يرى أن الكائنات رغم صدورها عن الله تعالى ، فهي لا تشبهه . وقد ذهب افلوطين من قبل الى مثل هذا ، اذ نبه على أن النفس مختلفة عن الله تعالى ، وأن كانت مستعدة منه ، ولذلك فهي تحبه بالضرورة حب الجميل للجميل .

ويستدرك ابن كمونة بمد أن ذكر ما يدل على سلب الصفات غيرس اللانقة بالذات الالهية ، تنزيها لها ، فيذكر صفات ايجابية فعالة ، لئلا يقع في خطأ الافراط في الجانب السلبي ، حتى لا يصل الى مرتبة التعميط ، كما فعل أرسطو . ولهذا نرى ابن كمونة ينمت واجب الوجود بأنه قادر وحكيم وجواد وحق . ونجد هذه الصفات متفقة مع القرآن الكريم ، ومع آراء علماء الكلام والصوفية في كثير من الجوانب .

وليست صفات الواجب سببا في إصافه بكثرة ما ، فلمه سببانه بذاته هو نفس ذاته لا زائد عليها . وكذلك علمه بذاته ، وعلمه بمعلولاته ليس بزائد عليها ، وهو لا يحوج الى صفات متقررة في ذاته . وعند التدقيق يمكن أن يقال إن هذا الرأي الفلسفي هو بالضبط مما تنبأ المعتزلة من الفرق الكلامية .

ومن الواجب أن ترجع اضافات الواجب كلها الى اضافة واحدة ، لان الاضافات المختلفة توجب اختلاف حيثيات فيه ، فكانت ذاته تتقوم من عدة أشياء ، وليست الحقيقة كذلك . ومن الاضافات والسلوب تنفزع صفات لا سبيل لحصرها مثل : الخالق الباري المصور القدوس العزيز الجبار .

وأبطل ابن كمونة أن تكون الاجسام بأسرها هي المصادر الاول . سوى العقل المحض ، فهو الذي يصدر أولا عن واجب الوجود . وكذلك لا يجوز أن يغفل واجب الوجود لفرض ، والا كان مستكملا بفعله ، سواء كان الفرض عائدا الى ذاته أم الى فعله . وهنا لا نجد مشكلة الصلاح

والاصح ، التي شملت الفكر المعتزلي كثيرا تؤرق بال آهين كمونة كما  
أرقت كثيرا من مدارس علم الكلام • وأن جميع الغيرات فائضة من كمال  
الواجب على الغير ، وأرادة الغير للغير هو من كماله • فليس في الوجود  
سوى الواجب وما يحدثه سبحانه من آثار •

وإذا كان واجب الوجود لا يفعل لفرض ، فليس من سبيل لانكار  
آثار الله تعالى في هذا الكون ، مما لا يصدر اتفاقا • وكل ما يحتوى عليه  
العالم من نظام وأتقان ، يدل على أنه لا غير في الامكان ، ألا ويطبق به  
علم الخالق الواحد ، وأرادته وقدرته وجوده تقتضي إيجاد أول ، وقبل  
كل شيء • وهذا يختلف عما ذهب اليه أرسطو ، من أن الاله مجهول وجود  
العالم بمد منه الحركة •

### ( ب ) فكرة العقول المفاضة :

أن النفوس الارضية والسماوية ، ممكنة الوجود لا واجبة الوجود •  
وكل ممكن يستدعي حلة • ولا يجوز أن تكون حلة النفس القريبة هي  
الواجب الوجود ، لان النفس كثيرة ، وواجب الوجود واحد حقيقي لا  
يصدر عنه بلا واسطة ، أكثر من معلول واحد ، فلا بد وأن يكون لبعضها  
حلة قريبة ، غير واجب الوجود •

ونبهنا الى أن نظرية الفيض هذه ، تعتبر غريبة عن تعاليم الاسلام •  
وقد اهتمت بها بعض فلاسفة الاسلام ، ليفسروا المعرفة الانسانية بأنها  
فيض من آخر المقول المقبرة ، وليفسروا قضية الخلق شرحا يدنيه من  
المقول في زعمهم •

ومما تبع هذا ما ذهب اليه هذا الفيلسوف من أنه ليست ذات الشيء  
في امر من الامور ، هي التي تخرج الشيء من القوة الى الفعل ، فلو  
اقتضت ذلك ، لما كانت بالقوة أصلا ، وهذا محال •

وهذا متفق مع ما ذهب اليه السهروردي ، من أن العقل الاول هو  
اول ما ينتشيه به الوجود ، وهو أول من أشرق عليه نور الله تعالى •

ومن الواجب استناد الحركات غير المتناهية الى عقل واحد ، هو  
واسطة بين واجب الوجود ، وبين النفس التي تكون بدورها واسطة بين  
العقل والجسم .

وقد لاحظنا هنا أن ابن كمونة . يرى ضرورة كل من العقل والنفس  
في مسألة خلق الكائنات . وقد ذهب الاسماعيلية أيضا الى أن مجسموع  
العقول والنفس هو الكلمة ، بينما ينفرد العقل لدى أفلوطين بأنه هو  
الكلمة «اللوجوس» .

والمبدأ المغارق يفيض عنه وجود الهيولي ، بأهانة الصورة من  
حيث هي صورة ما ، لا من حيث هي هذه الصورة المعينة . ولا يعقل وجود  
الصورة المعينة إلا في مادة معينة .

ويستفاد مما ذهب اليه ابن كمونة ، أن للسماويات نفسا محركة  
على الدوام . ولا تطلب الحركة لأنها حركة فقط ، بل لأنها وسيلة الى  
غيرها . وقد تمين أن العقل هو الذي تطلب المحركات السماوية التشبه  
به بالحركة .

وأذا كانت النفوس بأسرها تستند الى عقل يكون علة فاعلية لها ،  
فلا يمكن أن يكون ذلك العقل أنقص في مرتبة الوجود منها . وكذلك فإن  
العلم والحياة هما من الكمالات غير الزائدة على الذات ، بل هما كمال  
للذات من حيث هي .

ولا يجوز أن يتغير علم العقل ، وألا لافتقر الى حركة دائمة ودورية  
فيكون مستكملا بالأجرام المتحركة ، فيصبح نفسا لا عقلا . وهو باطل .  
ولذا وجب أن يكون علمه بالجزئيات على وجه كلي ، لا يتغير فيه ، ولا  
يفتقر فيه الى آلة جسمانية .

وأن العقول كثيرة في هذا الوجود ، وهي أشرف الموجودات .  
ويمكن الاستدلال على كثرة العقول ، بأفتقار التحريكات المنسوبة ، الى  
القوى النباتية والحيوانية ، الى موجود له عناية بأنواع النبات والحيوان ،

منافقا • فالانسانية من حيث هي انسانية ، لا تتدخل في مفهومات الوجود والمدم ، والوحدة والكثرة ، والمموم والخصوص • فالانسانية من حيث هي ليست الا الانسانية فقط ، فلو ضم اليها الوجود صارت موجودة ، أو المدم ذهنا صارت معدومة •

وان وجود الانسان باعتبار الخارج ، متقدم على الحيوان الذي هو الجنس ، لان الانسان اذا لم يوجد لم يقل له شيء يمه ويم غير ، مع أن وجوده في المثل هو المتقدم بالطبع •

اما « الوحدة » فانها تمقل المقل ، لدم انقسام الهوية ، وهي أيضا مفهوم زائد ذهني لا وجود له في 'الاعيان' ، ولا يقال وحدة واحدة ، ولا وحدات كثيرة • وان الواحد من كل وجه هو الحقيقي الذي لا ينقسم ، اما سواء فان الواحد مقول على ما تحته بالتشكيك •

ولا تكون الكثرة أيضا الازهنية . لكن يبدو أن المقل اذا جمع واحدا في الشرق الى اخر في الغرب ، لاحظ الاثنيتية • واذا علم جماعة كثيرة أخذ منهم ثلاثة أو أربعة أو خمسة ، بحسب ما يقع النظر عليه وفيه بالاجتماع •

ومن البدهي أن الانسان حيوان نامق ، ويمكن أن يكون كاتبا ، لكن يمتنع أن يكون حجرا ، وهذا العلم حاصل لكل أنسان عاقل ، حتى ولو لم يمارس شيئا من المعلوم أصلا ، سواء أكانت تصويرية أم تصديقية •

« والضروري » هو الذي لا يمكن أن يفرض معدوما ، أما الذي يفرض بخلاف ما هو عليه فهو محال • « فالمحال » هو الضروري المدم والذي لا يمكن أن يوجد •

« والممتنع » هو الذي لا يمكن أن يكون ، وهو الذي يجب الا يكون « والواجب » هو الممتنع الا يكون ، أو ليس بممكن الا يكون • كما أن « الممكن » هو الذي ليس بممتنع أن يكون والا يكون •

هو غير النفس الناطقة ، لفقول الانسان عن نموه وتنميته وتولد ما يتولد منه .

وللسماويات حياة وإدراك ، ومسرقاتها عقول أو نفوس . لكن العقول هو الذات المجردة عن المادة وعلائقها .

وقد نبهنا هنا الى أن مذهب الدرور في كثير من تماثيله ، قد بني على مذهب الفيض ، متخذين من مصطلحاته رمزا لائمتهم . كما نص الامام الفزالي على ابطال فكرة العقل الاول ، وكذلك ابطالها ابن تيمية . وفي الفكر الحديث نرى التجريبية ، قد اعتبرت مذاهب الفيض شاطئة فسي الامام .

#### خامسا : الطبيعة :

وفي ميدان الطبيعة استطاع هذا البحث أن يفسر بعض المفاهيم الفلسفية ، مثل الوجود والعدم وغيرهما .

فالوجود لا يمكن تحديده ، لانه اولى التصور ، ولا شيء أعرف منه حتى يعرف به . وأن الوجود والشيئية لفظان مترادفان ، ينقسم منهاهما الى : عيني وذمعي . وإذا أطلق الوجود يراد به العيني غالبا . والوجود في الاعيان هو نفس الكون في الاعيان ، والا تسلسل الى غير النهاية .

وينقسم الموجود الى ما هو موجود لذاته وهذاته ، وذلك هو الموجود الذي لا يقوم بغيره ولا سبب له . وهو الواجب لذاته ، وإلى ما هو موجود لذاته ولا بذاته ، وهو الذي يقوم بذاته ، وله سبب يوجبه ، وهذا هو الجوهر ، وإلى ما هو موجود لا لذاته ولا بذاته ، وهو العرض . وقد ينقسم الى ما هو بالذات ، وإلى ما هو بالعرض .

وأن الشيء بمد عدمه نفي محض ، وإعادته تكون بوجود ميله ، الذي هو المبتدأ في الحقيقة . وليس استمرار الشيء وبقاؤه ، هو وجودات متعاقبة ، بل هو وجود واحد في زمان واحد . ومن حيث « الماهية » فإن لكل شيء حقيقة هو بها دو ، مفارقة لجميع ما عداها لازما أو



ومن رأي ابن كمونة أن هذا كله دور ظاهر ، وكان الاولى أن يكون  
الوجود متصورا على أنه تأكيد الوجود ، والوجود أعرف من العدم ، لأن  
الوجود يعرف بذاته ، ويعرف العدم بوجه ما بالوجود .

أما حدوثه ، فإنه حصول الشيء بعد عدمه في زمان مضى ، والقدم  
هو ما يقابله . وعليه فليس الزمان حادثا ، وألا لكان وجوده مقارنا  
للعدم . ويطلق الحدوث لدى الغوامس على احتياج الشيء الى غيره ،  
سواء دامت حاجته اليه أم لم تدم ، ومن الجدير بالذكر أن لفظة الحدوث  
عند إطلاقها في كتاب الجديد في الحكمة ، يراد بها الحدوث الزماني  
لا الحدوث الذاتي .

والملة ، هي ما يتوقف عليه وجود المعلوم ، إن كانت حصة  
لوجوده ، أو عدمه إن كانت حصة لعدمه . وربما كانت الملة تامة ، وهي  
مجموع ما يتوقف عليه الشيء ويجب بها وجوده ، والناقصة بمكس  
ذلك .

وليس معناه تأثير الملة في المعلوم . إنها تعطيه وجودا ثانيا حال  
وجوده ، بل معناه أن وجوده في حال اتصاله بالوجود ، إنما هو بوجود  
علته . وأن تسلسل الملل التامة الى غير النهاية محال ، وكذلك كل  
أمر مترتبة موجودة معا بالزمان .

وإن الملة الواحدة حقيقة ، لا يجوز أن يصدر عنها أكثر من واحد ،  
لأنه لو جاز صدور شيئين منها ، لوجب اختلافهما بالحقيقة ، أو بالقدرة  
والضنف ، أو بأمر عرضي ، وألا لم تتصور الاثنينية فيهما .

غير أن البشر مع اختلاف الجهات فيهم ، لا تتكرر أفعالهم ، إلا  
لتكثر إراداتهم وأغراضهم ، وإرادة واحدة وأعتبار واحد ، لا يحصل  
إلا شيء واحد .

وإن غاية فعل الفاعل بالاختيار هي التي تسمى هرضا . وقد يكون  
الفعل جزائيا أن كان مبدؤه تشوقا تخيليا ، مثل اللعب باللحية ، وإن كان

مع مزاج فهو القصد الضروري كالتنفس ، وإن كان تخيليا مع ملكة نفسانية داعية . غير معوجة الى روية ، فهو المادة •

أما أن كان المبدأ شوقا تخيليا وروية ، وتؤدي الى الفاية ، فليس عبثا ، لكن لا بد من شوق وتغيل في هذه الامور كلها ، حتى الميث باللبية وكذلك فإن الساهي والتائم يفعل فعلا ما ، ولا يخلو عن تغيل لذة ، او زوال حالة مملولة •

و « الجواهر » هو ما قام بذاته ، والمرض ما عداه • وتكون بعض الجواهر في محل ، ويسمى هذا الجوهر صورة ، ويسمى محله هيولي ومادة • فالصورة والمرض داخلان تحت الحال ، والموضوع والمادة داخلان تحت المحل •

واقسام المقدار ثلاثة الخط والسطح والبدن العام • وكل من هذه المقادير قد يتبدل على جسم واحد ، مع ثبات الجسم على حالة واحدة •

ويعتبر العدد كما منفصلا ، اذ ليس لأجزائه امكان حد مشترك يتلاقى عنده • والعدد من حيث هو عدد ليس له حد مشترك فيه ، ولا يمكن أن يفرض فيه ترتيب ووسط وطرف •

و الزمان يمكن ادراكه بالذهن ، وبالرغم من ان انية الزمان ظاهرة ، فإن ماهيته خفية • كذلك فإن ماهية الزمان مقدار الحركة ، لا من جهة المسافة ، بل من جهة التقدم والتأخر اللذين لا يجتمعان •

وكما تقدر الحركة بالزمان ، كذلك يقدر الزمان بالحركة وايضا تدل المسافة على الحركة ، والحركة على المسافة • ويكفي في تحقيق الزمان حركة واحدة ، وهي التي لا بداية لها ولا نهاية ، لتكون حافظة له •

ومما يعلم هنا أنه لا يتوهم اعداد في الدهر ولا في السرمد • وعليه فإن دوام الوجود في الماضي هو الازل وفي المستقبل هو الابد ، والدوام المطلق يشمل الدهر والسرمد

وهناك الكيفيات المختصة بالكميات ، وهى التى لا يتصور عروضا  
لشئ ما الا بواسطة كميته . وهى تشمل أيضا : الاستقامة والانحناء  
والحلقة المركبة من لون وشكل .

وليس هناك شئ أظهر من الكيفيات المحسوسة ، وهى تنقسم على  
حسب انقسام الحواس التى يحس بها المرء الى خمسة أقسام هي :  
اللموسات ، والمذوقات ، والمشمومات ، والمسموعات والبصريات .

وهناك الكيفيات غير المحسوسة ومنها ما هو غير راسخ ويسمى  
حالا مثل غضب الحليم ، وما هو راسخ يسمى ملكة كصحة العليم . ومن  
هذه الكيفيات العلم وهو اعتقاد أن الشئ كذا ، وأنه لا يمكن ألا يكون  
كذا ، اذا كان ذلك الاعتقاد بواسطة موجبة له ، ومكان الشئ في نفسه  
كذلك .

أما العقل فهو اعتقاد بأن الشئ كذا ، مع اعتقاد أنه لا يمكن ألا يكون  
كذا طبعيا ، بلا واسطة ، مثل اعتقاد المباحث الأول للبراهين . أما الدهن  
فهو القوة المدة للنفس ، لاكتساب الاراء ، والذكاء هو شدة القوة  
الذهنية

ومن الكيفيات هنا : اللذة والالام ، فاللذة إدراك ونيل للوصول  
ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث هو كذلك . والالام هو الإدراك  
والنيل أيضا ، وشر من حيث هو كذا . وقد يكون الشئ كمالا وخيرا  
باعتبار ، وغيرهما باعتبار آخر .

ومن الكيفيات كذلك : الحياة والارادة والقدرة والفرح والغم  
والغضب والفرح والعز والهم والتجمل والحقد .

ومنها الاخلاق ، والتخلق : ملكة يصدر بها عن النفس أفعال  
بسهولة من غير تقدم روية . وأصول الفضائل الخلقية ثلاثة : الشجاعة  
والعفة والحكمة . ومجموعها هو العدالة ، ولكل منها طرفا أفرط  
وتفريط هما رذيلتان .

وإن معرفة « المضاف » البسيط معرفة فطرية ، لا تحتاج إلى تنبيه . والمركب فيه جزء من جنس آخر كالأب ، فإنه جوهر نفسي نفسه لحقته الأبوة . وهناك من المتضامفين ما يتمكّن رأساً برأس كالأخوة ، فإن كل واحد منهما أخ للآخر . وربما عرضت الأضافة أيضاً للجوهر ، كالأب والابن ، ولكم الطويل والقصير ، والقليل والكثير .

ومن التضايف : التتالي والتشافع والتماس والعداخال والاتصال والاتصاف ، والابن والمعنى والوضع .

و « الحركة » خروج الشيء من القوة إلى الفعل بالتدريج ويمتنع ثباتها لذاتها . وهي أمر ممكن الحصول للجسم . فهي كمال أول لما بالقوة . وقد تكون الحركة أيضاً : مستديرة ومستقيمة ومركبة منهما كحركة العجلة ، وكل منهما إلى سرية وبطيئة .

وهناك الأجسام الطبيعية ، ولها مقومات . فإن وجود الجسم الطبيعي معلوم من ناحية الحس . وقد يكون مركباً من أجسام مختلفة الطبائع ، كبدن الإنسان ، أو لا ، كالهواء . وهو قابل للانقسام بالفعل أو القوة .

وإن كل جسم طبيعي لا بد وأن يكون مركباً من مادة وصورة ، لأنه لا يخلو من اتصال في ذاته ، وأنه قابل للانفصال حال كونه متصلاً ، فتكون قوة قبوله حاصلة حال الاتصال .

والجسم الذي يفرض آخر الأجسام ، له وضع وليس له مكان . ومن المحال وجود جسم غير متناه ، أو أجسام مجموعها لا نهاية له ، وإن كان كل واحد منها متناهياً .

وهناك أحوال للعناصر باعتبار الانفراد ، فقد يكون الجسم المتحرك حركة مستقيمة لطيفاً ، وهو الذي لا يحجز أبصارنا عن أبصاره ، وإلى كثيف وهو الذي يحجز أبصارنا عن أبصار النور كلية .

كذلك فإن بساتط الاجسام في الكون اربعة وهي : الارض والنقل  
والماء والهواء والنار . وهذه العناصر الاربعة قد تكون خفيفة أو ثقيلة ،  
وكل منهما أما مطلق أو غير مطلق .

ومن العناصر ما يحدث فوق الارض ، ومنه ما يحدث فيها ، وما يحدث  
فوقها منه ما سببه اشراق الشمس على المياه والاراضي الرطبة . وكذلك  
تحدث الزلازل ، والبراكين وغيرها .

ومن العناصر ما هو معدني مركب ، وهو الذي لا نمو فيه ولا توليد ،  
وعكسه المركب النباتي والحيواني . وليس بيميد أن يكون لكل متكون  
من الاجسام شعور ما .

#### سادسا : الانسان :

استعلمنا في هذا المبحث أن نتبين أن الانسان هو المعنى القائم بهذا  
البدن ، دون أن يكون للبدن دخل في معناه . وهذا ما يراه الفلاسفة  
الالهيون . لكن يرى جمهور المتكلمين أن الانسان عبارة عن هذه البنية  
المخصوصة المحسوسة .

والحق أن الانسان مؤلف من هذه الجملة الحسية المصورة ، ومن تلك  
الجملة النفسية المؤلفة من الحالات المتداخلة ، كالانفصال والاحساس  
والادراك والتعلل والارادة . وهذه النظرة الاثنينية الى الانسان هي  
نظرة ابن كمونة .

ومما استنتجناه من اراء ابن كمونة حول مفهوم الانسان ، أن النفس  
جوهر ، ليس بجسم ولا جزئه ولا حال فيه . ويتعلق بالجسم من جهة  
التدبير له والتصرف فيه والاستكمال به .

ومن الممكن اثبات حقيقة النفس ، بما يشاهد صادرا عن الانسان  
من الادراك والتحرك . ولو كان الادراك راجعا الى البدن لم يشعر  
الانسان بأنيته شعورا مستمرا ، مع تبدل جملة بدنه ، فيتحقق أنه هو  
الذي كان منذ سبعين سنة أو أكثر .

وليست النفس هي مجموع العناصر في بدن الانسان ، أو مجموع أعضائه ، والا لما بقي شاعرا بذاته . مع فقدان عضو منه . ونحن نلاحظ من أنفسنا أننا لو خلقنا من غير أن نستعمل حواسنا ، لغفلنا عن كل شيء من أجسامنا سوى ذواتنا التي عقلناها دون تلك الأمور . وهذا يذكرنا ولا شك ببرهان الرجل الطائر لدى ابن سينا .

والدليل على جوهرية النفس أنها ليست بجسم ولا عرض ، فهي لا تقبل الانقسام ، وتتصرف في البدن بذاتها لا عرض . كما تنسب إليها الدواعي من القدرة والارادة . وأيضا فإنها محل الصور العقلية . وتترك الكليات المنطقية على كل واحد من الجزئيات . وهي أيضا تمثل مفهوم الواحد المطلق ، ومفهوم الشيئية .

ولا يحصل للجسم أي ملكة من الملكات التي لا تتجزأ بالتجربة -  
الاتصالية : كالشجاعة والجبن والتهور وملكة الفطنة والعلم .

وليس للنفس الانسانية من الحياة إلا أدراك ذاتها ، لكن أدراك غيرها يكون بالقوى البدنية وبقوتها العقلية . وعليه فإن حياة النفس دون هذا الجسد حياة ناقصة ، حيث عرض لها الكمال تارة وتفتقده تارة أخرى . ويختلف كل نفس عن الأخرى في مراتب الكمال والنقصان بحسب ذلك .

وقد تضاف أمور للنفس وهي للبدن ، وأمور أخرى إلى البدن وهي للنفس ، وسر ذلك هو وجود علاقة متأكدة بين النفس وهذا البدن .

ومما يستنتج هنا . أن ابن كموث يرى النفس خيرا من البدن . لكنه أيضا أوضح وظائف الأعضاء للبدن مستدلا بها على وجود عناية الهية ، مما يجعله غير بعيد في تفكيره عن أمثال القشيري الذي يرى أن الانسان هو أحسن المخلوقات صورة ، وأن الدوام يمتازون من البهائم بتسوية الخلق ، والخواص بتصفية الخلق . وهذه المعاني مستمدة من روح الاسلام .

ومما ذهب اليه هذا الفيلسوف - ابن كمونة - أن أصول القوى الثلاثة : الناذية والنامية والمولدة - فالناذية تندم النامية ، وهما جميعا تخدمان المولدة ، كما تبقى الناذية في الانسان بعد القوتين •

وأن بطلان قوة التوليد والنمو ربما يعلل في بعض الاشخاص ببطلان استعداد مزاجي يناسب ذلك الفعل • على أنه قد تختلف أمزجة الانسان اختلافا يوجب الاستعداد لقوى مختلفة عن مبدأ واحد ، وتبطل تلك القوى او بعضها والمبدأ باق ، وليس بيميد أن هذا المبدأ هو النفس •

ومما يبرهن على ارتباط تلك القوى بالنفس ، ما يعتري مستشعر الخوف مسن سقوط الشهوة وفساد الهضم ، والمبزع عن معظم الاعمال العليمية •

وأن اشتغال الانسان على بعض خصائص الحيوان والنبات ، كما حاول ابن كمونة اثبات ذلك ، ليدل على أنه لم يبعد كثيرا عن الفلاسفة الذين ذهبوا الى أن الانسان عالم صغير •

وهناك بعض القوى الصادرة عن النفس ، ومنها الادراك والذوق والشم والسمع والبصر ، ولكل منها مدركات معينة •

كما أن هناك حواس خمساً باطنة في الانسان وهي : الحس المشترك والصورة وهي الخيال ، والقوة الوهمية ، والمتخيلة ، والذاكرة • ولكل منها وظيفة خاصة في اكتساب الانسان للمعلومات المتنوعة •

وقد لاحظ هذا المفكر أن النفس الانسانية تنقسم قواها الى قوة عملية وقوة نظرية ، وكل واحدة منهما تسمى عقلا بالاشتراك •

وإن النفس هي أصل القوى كلها • فليس فينا نفس انسانية وأخرى حيوانية وثالثة نباتية ، لا يرتبط فعل بعضها ببعض ، لأن مبدأ الجميع هو « أنت » ، وأنت نفس شاعره ، وكل القوى من لوازمها • فالنفس واحدة مع تعدد قواها ، لأن جميع ادراكاتنا وتحريكاتنا الارادية • هي لنفس واحدة مدركة لجميع أصناف الادراكات •

ومما يعلم من نتائج البحث لدى هذا الفيلسوف ، أنه لا يرى مانعا  
من أن تطلع النفس الانسانية على بعض النيب حال النوم • وقد يحدث  
هذا حال اليقظة لمن فسدت لديهم القوى الحسية ممن أصيبوا بالصرع •  
فقد ثبت أن لقلة الشواغل الحسية مدخلا كبيرا في تلقي بعض المفاهيم •  
فالجواهر الغيبية ليست محتجبة عن نفوسنا بحجاب من جهتها ، لكن  
الحجاب من جهتنا نحن ، إذ أنه في قوانا البشرية لضعفها • وهذه الفكرة  
التي تؤكد وجود الحجاب من جهتنا فكرة صوفية نجدها موضحة في تراث  
صوفية القرن الثالث الهجري وبخاصة لدى سهل التستري ( ٢٨٣ هـ ) •

ويمكن للنفس أن تتلقى بعض انخبي في اليقظة على وجهين : الاول  
أن تكون النفس قوية بحيث لا يشغلها البدن عن الاتصال بالمبدي • كما  
يحدث في حال وحي الانبياء الصريح الذي لا يحتاج الى تأويل • والثاني  
ألا تكون النفس قوية على الوجه السالف ، فتحتمل الى الاستمالة بما يدهش  
الحس ويجبر الخيال • وقد يحدث هذا كثيرا في ضعف العقول ، وأصحاب  
الحيرة والدهشة • لكن العارفين بأنفسهم تعالى قد يكرمهم ببعض  
المعرفة الغيبية •

ومن النتائج البارزة في فكر ابن كمونة تأكيد على أهمية النبوة  
ولزومها إذ هي أمر هام وضروري لهذه الحياة ، فلو ترك الناس وشأنهم  
لاختلفوا وتناقضوا ، فيختل نظام العمران والحياة • ومن هنا قضت  
الحكمة الالهية بارسال الرسل من جنس الناس ، ليعلموهم ما يرشدهم  
نحو الحق والخير •

وفي سبيل أنجاح مهمة الانبياء يذكر ابن كمونة أهمية المعجزات  
التي تؤيد النبي • ويقول ابن كمونة أن الله تعالى أيد رسله بالمعجزات ،  
التي هي مقترنة بالتحدي ، وقد تكون هذه المعجزات قولية وقد تكون  
فعلية • ويمكن أن يفهم من كلام ابن كمونة ، أن الفرق الجوهرية الحاسمة  
بين المعجزة والكرامة أن الأخيرة لا تقتصر بالتحدي كما تقتصر  
المعجزة •



وللنبوة خواص ثلاث : الاولى قوة النفس بحيث تؤثر في مسادة الكون . والثانية القوة النظرية بان تصفو نفس النبي لقبول العلوم بسرعة . والثالثة اطلاع النبي على الغيب حالتي النوم واليقظة . وعلى هذا فان النبوة طور وراء العقل .

ومما يعلم من نتائج البحث هنا ، أن تعلق النفس بالبدن ، ليس من نوع التعلق العام ، الذي يقتضي فسادها بفساده . وعليه فليس البدن مع هيئته المخصوصة شرطاً في وجود النفس ، من حيث هي جوهر مجرد .

فالنفس متمتعة بعدم ، وهي ايضا ابدية الوجود . فاذا فارقت الجسد يزول عنها الاشتغال بقواء ، ويخلص لها اشتغالها بذاتها ، فتشاهد ذاتها . فالشعور بالوجود سعادة ، لان شواغل البدن وعلائقه تمنع النفس من الاشتياق الى الكمال ، وتموقها عن نيل السعادة .

ويمكن ان يقال في النهاية بصورة عامة ان ابن كمونة لم يكن مجرد ناقل للفكر ، او مردد للقضايا وانما استطاع بما اعد به نفسه من تثقيف وما وهب من استعداد ان يضيف الى ما ورث من فكر عناصر كثيرة جديدة بالتقدير . لقد عرض نصاعة العجة ودقة انتقاء الكلمات ، وترك الفضول من الالفاظ والمبارات ومجانبة الاغراق والايغال في متاهات الفروض والاحتمالات ولا يقتقد الانسان في تراث ابن كمونة هنا المصنعة التعليمية ، والروح المفعمة بالرغبة في التفهيم والتبسيط لاعقد القضايا وادق المشكلات .

ان هذا المؤلف والمؤلف اللذين نقدمهما اليوم في هذه الدراسة والتحقيق يشبان جدارتهما بالمئانة التي يحتلانها في ميدان فلسفتنا الاسلامية .

ولا يفوتنا في ختام هذا البحث الا ان ننبه الى بعض ما ورد في غرضونه من نقاط الالتقاء بين كل من الفلسفة وعلم الكلام من جانب ، والتصرف من جانب اخر ، مما يجعل أمل المخلصين من الباحثين في

الفكر الاسلامي بأن يصلوا الى إطار موحد وصورة تنسيقية مركبة  
ينتفع بها المسلم المثقف المعاصر ليتمكن أن يصل حاضره بماضييه ،  
وأن يستشعر أن المشكلات التي عالجها الفكر الاسلامي بمبادئه المختلفة  
ليست مشكلات غريبة عنه ، او مقطوعة الصلة به . فإن معظمها مشكلات  
إنسانية في إطلاقها العام ، وقد تصور حلول هذه المشكلات حلاً  
لمواقف ومشكلات متشابهة .

وأنني لأضرع الى الله أن يوفق هؤلاء الباحثين فيما يصيبون اليه .  
وأن يهييء للامة الاسلامية من أمرها رشداً ، أنه سميع مجيب .

## مصادر البحث

### ١- مراجع عربية :

- ١ - د . إبراهيم مذكور : في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيق ط ٢ - ١٩٦٨ . دار المعارف بمصر .
- ٢ - ابن تيمية : تفسير سورة الاخلاص - ط ١ بمصر .
- ٣ - ابن تيمية : موافقة صريح المقول لصحيح المنقول - ط ١ بمصر .
- ٤ - ابن خلدون : مقدمة - مصر .
- ٥ - ابن سينا : الاشارات والعلبيات ( ثلاثة مجلدات ) دار المعارف بمصر . ١٩٥٨ .
- ٦ - ابن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعات - طبع بمصر .
- ٧ - ابن سينا : رسالة في معرفة النفس الناطقة تحقيق د . الاهواني - مصر - ١٥٢ .
- ٨ - ابن سينا : مبحث من القوى النفسانية - ط ١ - مصر .
- ٩ - ابن سينا : النجاة - مصر ١٣٣١ هـ .
- ١٠ - ابن سينا : الهداية - تحقيق د . محمد اسماعيل عبده طبع بمصر ١٩٧٦ .
- ١١ - ابن عربي : الفتوحات الملكية - طبع بولاق - مصر .
- ١٢ - ابن عطاء الله السكندري : الله - ط الحلي - بمصر .
- ١٣ - ابن الفوطي : تلخيص مجمع الاداب في مجمع الالقاب - تحقيق د . مصطفى جواد - دمشق ١٩٦٢ .
- ١٤ - ابن كمنونة : تنقيح الابحاث للملل الثلاث - تحقيق موسى يرلمان - نشر جامعة كاليفورنيا - عام ١٩٦٧

- ١٥ - أحمد عطية الله : دائرة المعارف الحديثة - المجلد الاول مكتبة الانجلو المصرية - ط٢ - ١٩٧٥ .
- ١٦ - أخوان الصفاء : الرسائل - طبع مصر ١٩٢٨ .
- ١٧ - أخوان الصفاء : الطيبة - ترجمة د . عبد الرحمن بدوي مكتبة النهضة المصرية .
- ١٨ - الاشعري : مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين . تحقيق محمد محيي الدين - مكتبة النهضة المصرية - ط٢ - ١٩٦٩ .
- ١٩ - افرم البستاني : دائرة المعارف - بيروت .
- ٢٠ - افلاطون : التساعية الرابعة - ترجمة د . فؤاد زكريا - مصر ١٩٧٠ م .
- ٢١ - أوليـــــري : علوم اليونان وسبل انتقالها الى العرب . مصر .
- ٢٢ - الایجـــــسي : زواهر الكلام . تحقيق د . عفيفي - مصر .
- ٢٣ - برقلـــــس : الايضاح في الخير المحض . ط١ - مكتبة النهضة المصرية .
- ٢٤ - البغـــــدادی : هدية العارفين - بيروت .
- ٢٥ - بـــــرت : كيف يعمل عقل الراشد - ترجمة د . رياض عســـــكر - مصر .
- ٢٦ - التوحیـــــدي : المقابسات - مصر .
- ٢٧ - الجرجاني ( علي بن محمد ٧٤٠ - ٨١٦ هـ ) : التعميمات الحلبي بمصر ١٩٣٨ .
- ٢٨ - د . جميل صليبا : المعجم الفلسفي - دار الكتاب اللبناني - بيروت ط١ - ١٩٧١ .

- 777

- ٤٦ - القسيري : شرح أسماء الله الحسنى - مصر ١٩٧٠ .
- ٤٧ - قيس بن منصور : رسالة الاسابيع - تحقيق عارف تامر ..  
بيروت .
- ٤٨ - كحالة : معجم المؤلفين - مصر .
- ٤٩ - الكرمانلي : راحة العقل - تحقيق د . محمد مصطفى  
حلمي ط ١ - دار الفكر العربي .
- ٥٠ - الكندي : الابانة عن سجد الجرم الاقصى ( رسائل  
الكندي الفلسفية ) تحقيق د . أبو ريدة ...  
دار الفكر العربي - ١٩٥٠ م .
- ٥١ - (مجموعة - مؤلفين) : الموسوعة الفلسفية المختصرة مكتبة  
الانجلو المصرية .
- ٥٢ - د . محمد علي أبو ريان : أصول الفلسفة الاشراقية عند شهاب الدين  
السهروردي - الانجلو المصرية ط ١ - ١٩٥٩ م .
- ٥٣ - د . محمد كامل حسين : نظرية المثل والمثول - القاهرة  
١٩٤٨ .
- ٥٤ - د . محمد كمال جعفر : التصوف طريقا وتجربة ومذهبا - مصر  
١٩٧٠ .
- ٥٥ - د . محمد كمال جعفر : دراسات فلسفية وأخلاقية - طبع مكتبة دار  
العلوم ١٩٧٧ .
- ٥٦ - د . محمد كمال جعفر : في الدين المقارن - مصر ١٩٦٨ .
- ٥٧ - د . محمد كمال جعفر : في الفلسفة الاسلامية - طبع مكتبة دار  
العلوم - ١٩٧٦ .
- ٥٨ - د . محمد كمال جعفر : من التراث الصوفي - الجزء الاول - دار  
المعارف بمصر ١٩٧٤ .
- ٥٩ - د . محمود قاسم : الخيال في مذهب محيي الدين بن عربي نشر  
معهد الدراسات العربية بمصر .

٦٠ - د. محمود قاسم : دراسات في الفلسفة الإسلامية ١٩٦٦ -

الانجلو المصرية •

٦١ - د. محمود قاسم : في النفس والمقتل لفلاسفة الإسلام والافريق

- ط٤ - ١٩٦٩ - مكتبة الانجلو المصرية •

٦٢ - د. محمود قاسم المنطق الحديث ومناهج البحث ط٦ - ١٩٧٠

دار المعارف بمصر •

٦٣ - د. نجيب بلادي : تهديد لتاريخ مدرسة الاسكندرية وفلسفتها

دار المعارف بمصر ١٩٦٢ •

مراجع أجنبية :

1. Adler :  
An Introduction to Psychology  
London, 1965.
2. Brockelmann:  
S.I.: 768.
3. Conford:  
From Religion to philosophy.  
New York.
4. Donaldson:  
Studies in Muslim Ethics  
London 1953.
5. Dussaus  
Nosairis  
paris, 1900
6. Erish Fromm:  
The Art Loving.  
London 1962
7. Hitti:  
The origins of Druze People and their Religion.  
Columbia, 1928.
8. M. Mahdi:  
Ibn Khaldun.s Philosophy of history.  
GoKorge Allene.
9. Watt:  
Islam and the Integration of Scoiety:  
London, 1961.
10. Widgery:  
What is Religior, London.



## فهرس الدراسة

الموضوع	الصفحة
الاهداء	
شكر وتقدير	
مقدمة الدارمس	
مدخل تاريخي	
تاريخ ابن كمونة	
ابن كمونة مؤلفا	
نسبة الكتاب لابن كمونة	
- نسخ المنطوط	
- منهج التحقيق	
- الهدف من تأليف الكتاب	
قضايا الكتاب	
المنطق السة النظر	
ماهية المنطق ومنفعته	
اكتساب التصورات	
اقسام القضايا	
لوازم القضية عند انفرادها	
القيامس البسيط	
توابع الاقيسة ولواحقها	
الصنائع الخمس	

## القسم الاول - ما وراء الطبيعة

### المبحث الاول - الالهية

- ١ - أثبات واجب الوجود
  - ٢ - وحدة واجب الوجود
  - ٣ - تنزيه واجب الوجود
  - ٤ - جملة صفات واجب الوجود
  - ٥ - استحالة كثرة الواجب بسبب الصفات
  - ٦ - أفعال الواجب
  - ٧ - عناية الواجب بالكون
- (العقول واثارها في العالمين)  
(الجنسماني والروحاني)

- ١ - المقول مصدر وجود النفوس كلها
- ٢ - اخراج العقل للنفوس من القوة الى الفعل
- ٣ - أسناد ما لا يتناهى من الحركات والحوادث

### الى العقل

- ٤ - العقل مصدر للجسم
- ٥ - غاية الحركات السماوية
- ٦ - وجوب حياة العقل وإدراكه لذاته ولغيره
- ٧ - كثرة العقول
- ٨ - أثبات النفوس السماوية

### القسم الثاني - الطبيعة

#### أهم المفاهيم الفلسفية

- ١ - الوجود والمدم
- ٢ - الماهية
- ٣ - الوحدة والكثرة

- ٤ - الوجوب والامكان والامتناع
- ٥ - القدم والحدوث
- ٦ - العلة والمعلول
- ٧ - الجوهر والمرس والمرض
- ٨ - اقسام الامراض الوجودية والاعتبارية :
- اولا : المقادير والاعداد
- ثانيا : الزمان
- ثالثا : الكيفيات التي هي كمال جوهر :
- ١ - الكيفيات المحسوسة
- ب - الكيفيات غير المحسوسة
- رابعا : الاضافة
- خامسا : الحركة
- ٩ - الاجسام الطبيعية
- اولا : مقومات الجسم الطبيعي
- ثانيا : احوال العناصر باعتبار الانفراد
- ثالثا : حال العناصر عند امتزاجها وتركيبها
- رابعا : الكائنات الحادثة من العناصر بفهر تركيب
- خامسا : ما يتكون بتركيب من العناصر
- سادسا : اثبات المحدد للجهات
- سابعا : الافلاك والكواكب
- القسم الثالث - الانسان
- تمهيد في معنى الانسان
- اولا : النفس الانسانية
- ١ - اثبات وجودها
- ب - النفس المشتركة (القوى النباتية)
- ج - قوى النفس الانسانية

ثانيا : الانسان والاطلاع على الغيب

ثالثا : المعجزة والنبوة

رابعا : أبدية النفس بعد البشردن

### فهرس الكتاب

الفهرست

المقدمة

الباب الاول :

اللة النظر المسماة بالمنطق

الفصل الاول : ماهية المنطق ومنفعته

الفصل الثاني : اكتساب التصورات

الفصل الثالث : القضايا واقسامها

الفصل الرابع : لوازم القضية عند أفرادها

الفصل الخامس : القياس البسيط

الفصل السادس : توابع الاليسة ولواحقها

الفصل السابع : الصنائع الخمس ، البرهان ،

واجدل ، والخطابة والشعر ، والمناظرة

الباب الثاني :

الامور العامة للمفهومات كلها

الفصل الاول : الوجود والعدم واحكامها واقسامها

الفصل الثاني : الماهية وتشخصها وما تنقسم اليه

الفصل الثالث : الوحدة والكثرة ولواحقهما

الفصل الرابع : الوجوب والامكان والامتناع وما

يتعلق بهما

الفصل الخامس : القدم والحدوث

### الباب الثالث :

أقسام الأمراض الوجودية والاعتبارية

الفصل الأول : المتأثير والاعداد التي يعمها

كونها كمية ثمارة

الفصل السابع : الجوهر والعرض

الفصل السادس : العلة والمعلول

الفصل الثاني : الكمية غير البقارة وهي الزمان

الفصل الرابع : الكيفيات المنحدرة

الفصل الخامس : فيما ليس من شأنه أن يمس

بالجس الظاهر من أنواع الكيف

الفصل السادس : الاضافة

الفصل السابع : الحركة

### الباب الرابع :

الاجسام الطبيعية ومقوماتها واحكامها

الفصل الاول : مقومات الجسم الطبيعي واحكامه

### المقدمة

الفصل الثاني : العناصر واحوالها باعتبار الافراد

الفصل الثالث : حال هذه العناصر عند امتزاجها

### وتركيبتها

الفصل الرابع : انكاثات التي حدوثها من العناصر

### بغير تركيب

الضمن الخامس : ما يتكون من العناصر بتركيب منها

الفصل السادس : انبات المحدد للجهاات ولوازمه

الفصل السابع : سائر الافلاك والكواكب

## الباب الخامس :

في النفوس وصفاتها واثارها

الفصل الاول : اثبات وجود النفس

الفصل الثاني : ما يظهر عن النفس من القوى النباتية

الفصل الثالث : قوى الحس والحركة الارادية

الفصل الرابع : القوى التي لا نعلمها حاصلة لغير

الانسان

الفصل الخامس : المنامات والوحي والالهام والمعجزات

والكرامات والاثار الغريبة الصادرة

عن النفس ودرجات المارقين

ومقاماتهم وكيفية ارتياضهم

الفصل السادس : بديهة النفس واحوالها بعد خراب

البدن

الفصل السابع : اثبات النفوس السماوية

## الباب السادس :

المقول واثارها في العالم الجسماني والروحاني

الفصل الاول : العقل هو مصدر وجود النفوس كلها

الفصل الثاني : لولا العقل لما خرجت النفوس فسي

تمقلاتها من القول الى الفعل

الفصل الثالث : بيان اسناد مالا يتناهى من الحركات

والحوادث الى العقل

الفصل الرابع : كيفية كون العقل مصدرا للجسام

الفصل الخامس : التشبيه بالعقل هو غاية الحركات

السماوية

الفصل السادس : بيان أن العقل يجب أن يكون حيا  
مدركا لذاته ولنفسه

الفصل السابع : بيان كثرة العقول  
الباب السابع :

واجب الوجود ووجدانيته ونعمت  
جلاله وكيفية فعله وعنايته

الفصل الاول : اثبات واجب الوجود لذاته

الفصل الثاني : واجب الوجود واحد

الفصل الثالث : تنزيه واجب الوجود

الفصل الرابع : ما ينمت به واجب الوجود من نعمت  
الجلال والاكرام

الفصل الخامس : صفات الواجب لذاته لا توجب كثرة

الفصل السادس : كيفية فعل واجد الوجود وترتيب  
الممكنات عنه

الفصل السابع : عناية واجب الوجود بمخلوقاته  
ورحمته لهم وحكمته في إيجادهم

نتائج البحث

مصادر البحث











